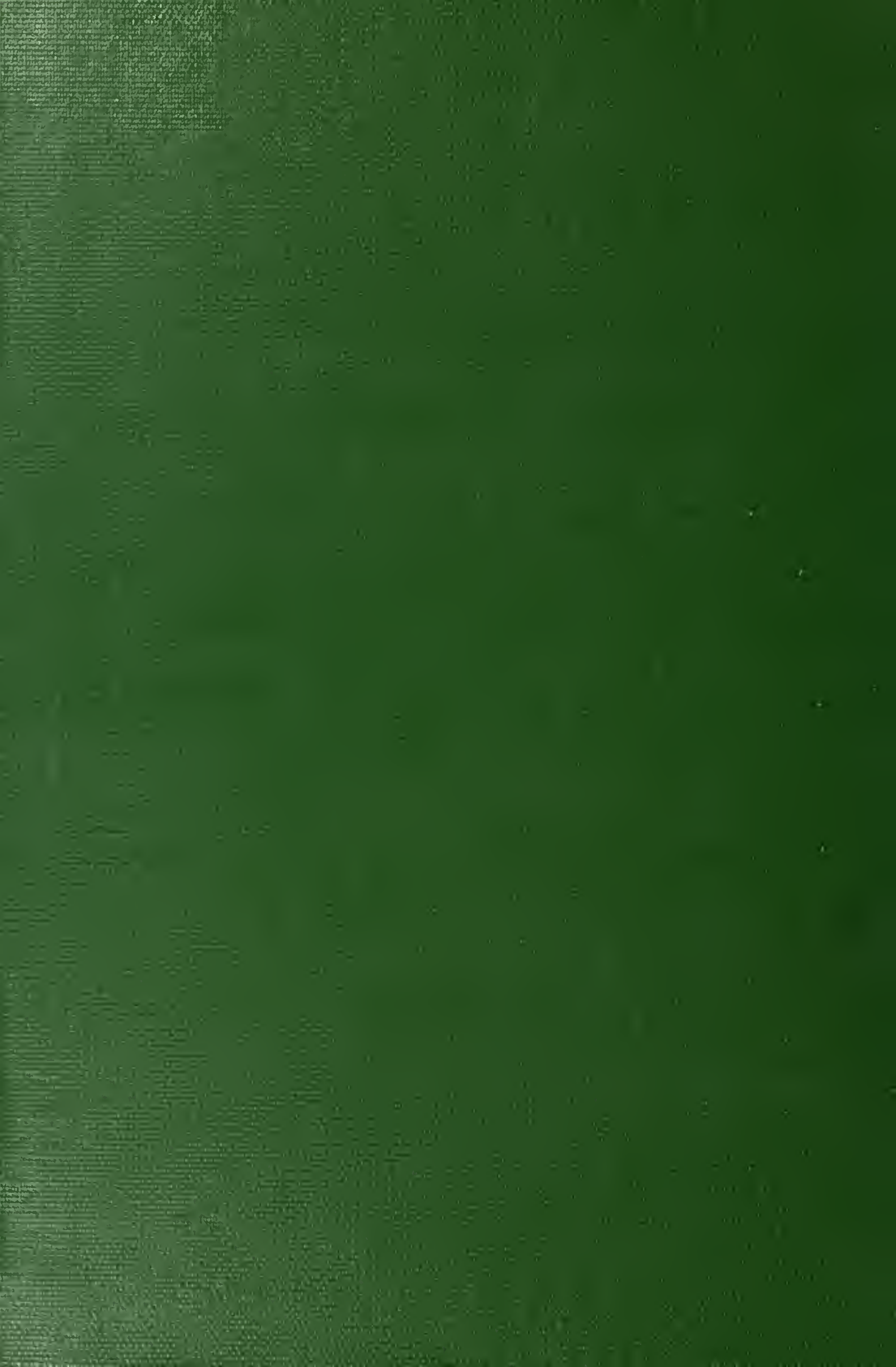






التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء السابع

الطبعـــة الأولى

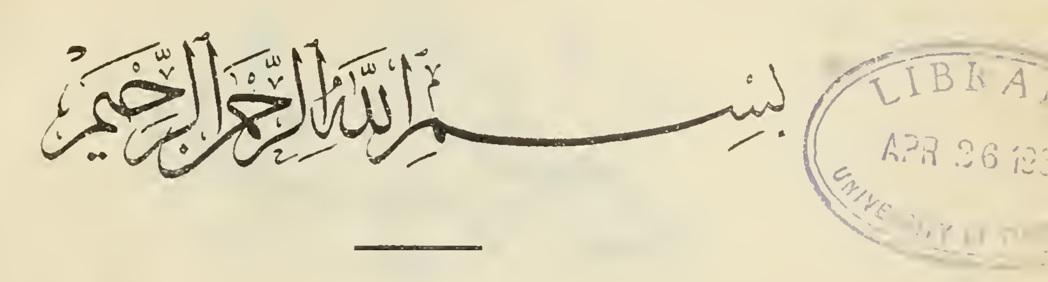
يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية



اللهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ «٢٥٥»

قوله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السماوات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم﴾

اعلم أن من عادته سبحانه وتعالى فى هذا الكتاب الكريم أنه يخلط هذه الأنواع الثلاثة بعضها بالبعض ، أعنى علم التوحيد ، وعلم الأحكام ، وعلم القصص ، والمقصود من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد ، واما المبالغة فى إلزام الأحكام والتكاليف ، وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لا إبقاء الانسان فى النوع الواحد ، لأنه يوجب الملال ، فأما إذا انتقل من نوع من العلوم إلى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب ، فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل من بستان إلى بستان آخر ، وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر ، ولا شك أنه يكون ألذ وأشهى . ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد ، فقال (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى فضائل هذه الآية ، روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال

«ماقرئت هذه الآية فى دار الا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة وعن على أنه قال : سمعت نبيكم على أعواد المنبر وهو يقول «من قرأ آية الكرسى فى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت . ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد ومن قرأها إذا أخذ مضجعه أمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والأبيات التى حوله» وتذاكر الصحابة أفضل مافى القرآن . فقال لهم على : أين أنتم من آية الكرسى . ثم قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم «ياعلى سيد البشر آدم . وسيد العرب محمد ولا فخر . وسيد الكلام القرآن . وسيد القرآن البقرة . وسيد البقرة آية الكرسى» وعن على أنه قال : لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع . قال فجئت وهو ساجد يقول : ياحى ياقيوم . لايزيد على ذلك . ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك . فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر اليه ، وكان لايزيد على ذلك إلى أن فتح الله له

واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف . وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن أن يقال : انه أشرف من غيره . لأن ذلك يقتضى نوع مجانسة ومشاكلة . وهو مقدس عن مجانسة ماسواه . فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه . كان ذلك الكلام فى نهاية الجلال والشرف . ولما كانت هذه الآية كذلك لاجرم كانت هذه الآية بالغة فى الشرف الى أقصى الغايات وأبلغ النهايات

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن تفسير لفظة (الله) قد تقدم فى أول الكتاب . وتفسير قوله (لا إله الا هو) قد تقدم فى قوله «وإلهكم إله واحد لا إله الا هو» بقى ههنا أن نتكلم فى تفسير قوله (الحى القيوم) وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه كان يقول : أعظم أسماء الله (الحى القيوم) وماروينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ماكان يزيد على ذكره فى السجود يوم بدر . يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحته . وتقريره ومن الله التوفيق : أنه لاشك فى وجود الموجودات فهى اما ان تكون بأسرها ممكنة . واما أن تكون بأسرها واجبة واما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لاجائز أن تكون بأسرها ممكنة . لأن كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن ، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان . فهذ المجموع ممكن بذاته وكل واحد من أجزائه ممكن وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له . فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب كل واحد من أجزائه الى مرجح مغاير له وكل ماكان

مغايراً لكل الممكنات لم يكن ممكنا . فقد وجد موجود ليس بممكن . فبطل القول بأن كل موجود ممكن وأما القسم الثانى وهو أن يقال : الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضا باطل . لأنه لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفى ، وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة . فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذى به المشاركة ، ومن الغير الذى به الممايزة . وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئه وجزء غيره ، وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ، وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته . فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شىء منها واجب الوجود وذلك محال . ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل فى مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته . وأن كل ماعداه فهو ممكن لذاته . موجود بايجاد ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته . ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته . ومستغن فى وجوده عن كل ماسواه . وأما كل ماسواه فمفتقر فى وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته . فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ماسواه فى ماهيته وفى وجوده . فهو القيوم الحى بالنسبة إلى كل الموجودات . فالقيوم هو المتقوم بذاته . المقوم لكل ماعداه فى ماهيته ووجوده . ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة إلى الكل ، ثم انه لما كان المؤثر فى الغير إما أن يكون مؤثراً على سبيل العلية والايجاب واما أن يكون مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار . لاجرم أزال وهم كونه مؤثراً بالعلية والايجاب بقوله (الحى القيوم) فان «الحى» هو الدراك الفعال . فبقوله «الحى» دل على كونه عالما قادرا . وبقوله «القيوم» دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ماعداه . ومن هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة فى علم التوحيد

﴿فأولها﴾ أن واجب الوجود واحد بمعنى أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء . وبرهانه أن كل مركب فانه مفتقر فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره . وكل مركب فهو متقوم بغيره . والمتقوم بغيره لايكون متقوما بذاته . فلا يكون قيوما . وقد بينا بالبرهان أنه قيوم وإذا ثبت أنه تعالى فى ذاته واحد . فهذا الأصل له لازمان : أحدهما : أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس فى الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته . إذ لو فرض ذلك لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين . وما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيلزم كون كل واحد منهما فى ذاته مركبا من جزأين . وقد بان أنه محال

اللازم الثانى : أنه لما امتنع فى حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متحيزاً . لأن

كل متحيز فهو منقسم ، وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز امتنع كونه فى الجهة ، لأنه لا معنى للمتحيز إلا ما يمكن أن يشار اليه إشارة حسية ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز وليس فى الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون

﴿وثانيها﴾ أنه لما كان قيوما كان قائما بذاته ، وكونه قائما بذاته يستلزم أمور

﴿اللازم الأول﴾ أن لا يكون عرضا فى موضوع ، ولا صورة فى مادة ، ولا حالا فى محل أصلا لأن الحال مفتقر الى المحل ، والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته

﴿واللازم الثانى﴾ قال بعض العلماء : لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم ، فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته وإذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره ، ولأنا بينا أنه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره ، وذلك التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لابد وأن يكون له شعور بفعله ، وان كان بالايجاب لزم أيضا كونه عالما بكل ما سواه ، لأن ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على أنه يلزم من كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته ، والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات

﴿وثالثها﴾ لما كان قيوما لكل ما سواه ، كان كل ما سواه محدثا لأن تأثيره فى تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لأن تحصيل الحاصل محال ، فهو اما حال عدمه ، وإما حال حدوثه ، وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثا

﴿ورابعها﴾ أنه لما كان قيوما لكل الممكنات استندت كل الممكنات اليه إما بواسطة أو بغير واسطة ، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا ، وهذا مما قد فصلناه وأوضحناه فى هذا الكتاب فى آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق وتأملت فى هذه المعاقد التى ذكرناها علمت أنه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهى ، الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الأعظم هو هذا ، وأما سائر الآيات الالهية ، كقوله (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو) وقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند ، وأما قوله (قل هو الله أحد) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند ، وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الأجزاء ، وأما قوله (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) ففيه بيان صفة الربوبية ، وليس فيه بيان وحدة الحقيقة ، أما قوله (الحى القيوم) فانه يدل على الكل ، لأن كونه قيوما يقتضى أن يكون قائما بذاته ، وأن يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة فى

حقيقته . وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفى الضد والند ويقتضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة وأيضا كونه قيوما ، بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه . جسما كان أو روحا ، عقلا كان أو نفسا ، ويقتضى استناد الكل اليه . وانتهاء جملة الأسباب والمسببات اليه . وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر ، فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهى . فلا جرم بلغت هذه الآية فى الشرف إلى المقصد الأقصى ، واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى

ثم انه تعالى لما بين أنه حى قيوم ، أكد ذلك بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) والمعنى : أنه لا يغفل عن تدبير الخلق ، لأن القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل ، فهو سبحانه قيم جميع المحدثات ، وقيوم الممكنات ، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم ، فقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائما ، وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل : انك لوسنان نائم . ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته ، مقوما لغيره ، رتب عليه حكما ، وهو قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) لأنه لما كان كل ماسواه انما تقومت ماهيته ، وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه ، لزم أن يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له ، وهو المراد من قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) ثم لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ، ثبت أن حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شيء من الأشياء حكم إلا باذنه وأمره . وهو المراد بقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكا للكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه ، بين أيضا أنه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا باذنه ، وهو قوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) وهو اشارة إلى كونه سبحانه عالما بالكل ، ثم قال (ولا يحيطون بشىء من علمه) وهو اشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات . ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السماوات وفى الأرض ، بين أن ملكه فيما وراء السماوات والأرض أعظم وأجل ، وأن ذلك مما لا تصل اليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين . فقال (وسع كرسيه السماوات والأرض) ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد ، وصورة واحدة ، فقال (ولا يؤده حفظهما) ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات ، بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته ، منزها عن الاحتياج إلى غيره فى أمر من الأمور . فتعالى عن أن يكون متحيزا حتى يحتاج إلى مكان ، أو متغيرا حتى يحتاج إلى زمان . فقال (وهو العلى العظيم) فالمراد منه العلو والعظمة ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره فى أمر من الأمور ، ولا يناسب غيره فى

صفة من الصفات ولا فى نعت من النعوت . فقوله (وهو العلى العظيم) إشارة إلى ما بدأ به فى الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره . ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الالهية كلام أكمل ، ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات

وإذا عرفت هذه الأسرار ، فلنرجع إلى ظاهر التفسير

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «الله» رفع بالابتداء ، وما بعده خبره

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : الاله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين : الأول : أنه تعالى كان إلها فى الأزل ، وما كان معبودا . والثانى : أنه تعالى أثبت معبوداً سواه فى القرآن بقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) بل الاله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقا للعبادة

أما قوله ﴿الحى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الحى أصله حي . كقولهم : حذر وطمع فأدغمت الياء فى الياء عند اجتماعهما ، وقال ابن الأنبارى : أصله الحيو . فلما اجتمعت الياء والواو ، ثم كان السابق ساكنا فجعلتا ياء مشددة

﴿المسألة الثانية﴾ قال المتكلمون الحى كل ذات يصح أن يعلم ويقدر ، واختلفوا فى أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا ، فقال بعضهم : انه عبارة عن كون الشىء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر ، وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة ، وقال المحققون : ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع ، وقد ثبت أن الامتناع أمر عدمى ، إذ لو كان وصفا موجوداً لكان الموصوف به موجودا ، فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال ، واذا ثبت أن الامتناع عدم ، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع ، وثبت أن عدم العدم وجود ، لزم أى يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لما كان معنى الحى هو أنه الذى يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات ، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات

والذى عندى فى هذا الباب أن الحى فى أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة ، بل كل شىء كان كاملا فى جنسه ، فانه يسمى حيا . ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى : إحياء الموات ، وقال تعالى (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) وقال (إلى بلد ميت فأحيينا به

الأرض) والصفة المسماة فى عرف المتكلمين ؛ إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة . وكمال الأرض أن تكون معمورة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الأصلى من لفظ الحى كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته . وإذا كان كذلك فقد زال الاشكال لأن المفهوم من الحى هو الكامل . ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل فى هذا دون ذاك دل على أنه كامل على الاطلاق . فقوله الحى يفيد كونه كاملا على الأطلاق ، والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم . لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقة ولا فى صفاته النسبية والاضافية ، ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال . لأن كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته . وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره . وان جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته . والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيداً فائدة لفظ الحى مع زيادة ، فهذا ماعندى فى هذا الباب والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿القيوم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القيوم فى اللغة مبالغة فى القائم . فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة . ولا يجوز أن يكون على فعول . لأنه لو كان كذا لكان قووما . وفيه ثلاث لغات : قيوم ، وقيام ، وقيم . ويروى عن عمر رضى الله عنه أنه قرأ : الحى القيام ومن الناس من قال : هذه اللفظة عبرية لاعربية ، لأنهم يقولون . حيا قياما . وليس الأمر كذلك لأنا بينا أن له وجها صحيحا فى اللغة ، ومثله : مافى الدار ديار وديور ودير ، وهو من الدوران ، أى مابها خلق يدور . يعنى يجىء ويذهب . وقال أمية بن أبى الصلت

قدرها المهيمن القيوم

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفت عبارات المفسرين فى هـذا الباب . فقال مجاهد : القيوم القائم على كل شىء ، وتأويله أنه قائم بتدبير أمر الخلق فى إيجادهم ، وفى أرزاقهم ، ونظيره من الآيات قوله تعالى (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وقال (شهد الله أنه لاإله إلا هو) إلى قوله (قائما بالقسط) وقال (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) وهذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوما لغيره ، وقال الضحاك : القيوم الدائم الوجود الذى يمتنع عليه التغير ، وأقول : هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائما بنفسه ، فى ذاته وفى وجوده وقال بعضهم : القيوم الذى لاينام بالسريانية . وهذا القول بعيد لأنه يصير قوله (لاتأخذه سنة

ولا نوم) تكرارا

أما قوله تعالى ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «السنة» ما يتقدم من الفتور الذى يسمى النعاس

فان قيل : إذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم ، فاذا قال (لا تأخذه سنة) فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى . وكان ذكر النوم تكريرا

قلنا : تقدير الآية : لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم

﴿المسألة الثانية﴾ الدليل العقلى دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى ، لأن هذه الأشياء اما أن تكون عبارات عن عدم العلم ، أو عن أضداد العلم ، وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضى جواز زوال علم الله تعالى ، فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون عالما ، ويصح أن لا يكون عالما . فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له إلى الفاعل . والكلام فيه كما فى الأول والتسلسل محال ، فلا بد وأن ينتهى إلى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ، ممتنعة الزوال ، واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا

﴿المسألة الثالثة﴾ يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حكى عن موسى عليه السلام أنه وقع فى نفسه : هل ينام الله تعالى أم لا ؟ فأرسل الله اليه ملكا فأرقه ثلاثا ، ثم أعطاه قارورتين فى كل يد واحدة ، وأمره بالاحتفاظ بهما ، وكان يتحرز بجهده إلى أن نام فى آخر الأمر فاصطفقت يداه فانكسرت القارورتان ، فضرب الله تعالى ذلك مثلا له فى بيان أنه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السماوات والأرض

واعلم أن مثل هذا لا يمكن نسبته إلى موسى عليه السلام ، فان من جوز النوم على الله أو كان شاكا فى جوازه كان كافراً فكيف يجوز نسبة هذا إلى موسى ، بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال إلى جهال قومه .

أما قوله تعالى ﴿له ما فى السماوات وما فى الأرض﴾ فالمراد من هذه الاضافة إضافة الخلق والملك ، وتقديره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحدا كان ماعداه ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن فله مؤثر ، وكل ماله مؤثر فهو محدث ، فاذن كل ما سواه فهو محدث باحداثه ، مبدع بابداعه ، فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد

فان قيل : لم قال (له ما فى السموات) ولم يقل : له من فى السموات ؟

قلنا : لما كان المراد إضافة ماسواه اليه بالمخلوقية ، وكان الغالب عليه مالا يعقل ، أجرى الغالب

مجرى الكل . فعبر عنه بلفظ «ما» وأيضاً فهذه الأشياء إنما أسندت اليه من حيث انها مخلوقة ، وهى من حيث انها مخلوقة غير عاقلة . فعبر عنها بلفظ «ما» للتنبيه على أن المراد من هذه الاضافة اليه الاضافة من هذه الجهة

واعلم أن الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . قالوا لأن قوله (له ما فى السموات وما فى الأرض) يتناول كل ما فى السموات والأرض . وأفعال العباد من جملة ما فى السموات والأرض ، فوجب أن تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق ، وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده ، وذلك لأن كل ما سواه فهو ممكن لذاته . والممكن لذاته لا يترجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته ، والالزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال

أما قوله تعالى ﴿من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من ذا الذى) استفهام معناه الانكار والنفى . أى لا يشفع عنده أحد إلا بأمره ، وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم . وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون : ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى . وقولهم (هؤلاء شفعاؤنا عندالله) ثم بين تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب فقال (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم) فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله تعالى بقوله (إلا باذنه) ونظيره قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : انه تعالى لا يأذن فى الشفاعة لغير المطيعين ، إذ كان لا يجوز فى حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وطول فى تقريره

وأقول : ان هذا القفال عظيم الرغبة فى الاعتزال . حسن الاعتقاد فى كلماتهم ، ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة بأصولهم ، وذلك لأن من مذهب البصريين منهم أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن فى العقول ، الا أن السمع دل على أن ذلك لا يقع ، وإذا كان كذلك كان الاستدلال العقلى على المنع من الشفاعة فى حق العصاة خطأ على قولهم ، بل على مذهب الكعبى أن العفو عن المعاصى قبيح عقلا ، فان كان القفال على مذهب الكعبى فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال ، إلا أن الجواب عنه يرد ذلك من وجوه : الأول : أن العقاب حق الله تعالى ، وللمستحق أن يسقط حق نفسه ، بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى أن يسقطه ، وهذا الفرق ذكره البصريون فى الجواب عن شبهة الكعبى . والثانى : أن قوله : لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصى ان أراد به أنه لا يجوز التسوية بينهما فى أمر من الأمور فهو جهل ، لأنه تعالى قد سوى بينهما فى الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات ، والتمكين من المرادات . وإن كان المراد أنه

لايجوز التسوية بينهما فى كل الأمور . فنحن نقول بموجبه . فكيف لايقول ذلك والمطيع لايكون له جزع ، ولا يكون خائفا من العقاب ، والمذنب يكون فى غاية الخوف ، وربما يدخل النار ويتألم مدة ، ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم

واعلم أن القفال رحمه الله كان حسن الكلام فى التفسير ، دقيق النظر فى تأويلات الالفاظ ، إلا أنه كان عظيم المبالغة فى تقرير مذهب المعتزلة ، مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام ، قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة

أما قوله تعالى ﴿يعلم مابين أيديهم وما خلفهم﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : الضمير لما فى السموات والأرض ، لأن فيهم العقلاء أو لما دل عليه «من ذا» من الملائكة والأنبياء

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية وجوه : أحدها : قال مجاهد وعطاء والسدى (مابين أيديهم) ما كان قبلهم من أمور الدنيا (وما خلفهم) مايكون بعدهم من أمر الآخرة . والثانى : قال الضحاك والكلبى (يعلم مابين أيديهم) يعنى الآخرة لأنهم يقدمون عليها (وما خلفهم) الدنيا لأنهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث : قال عطاء عن ابن عباس (يعلم مابين أيديهم) من السماء الى الأرض (وما خلفهم) يريد مافى السموات . والرابع (يعلم مابين أيديهم) بعد انقضاء آجالهم (وما خلفهم) أى ماكان من قبل أن يخلقهم . والخامس : مافعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك

واعلم أن المقصود من هذا الكلام : أنه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب ، لأنه عالم بجميع المعلومات ، لايخفى عليه خافية ، والشفعاء لايعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة مايستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ، ولا يعلمون أن الله تعالى هل أذن لهم فى تلك الشفاعة ، وأنهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على أنه ليس لأحد من الخلائق أن يقدم على الشفاعة إلا باذن الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ هؤلاء المذكورون فى هذه الآية يحتمل أن يكون هم الملائكة ، وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

أما قوله ﴿ولا يحيطون بشىء من علمه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالعلم ههنا المعلوم ، كما يقال : اللهم اغفر لنا علمك فينا ، أى معلومك وإذا ظهرت آية عظيمة قيل : هذه قدرة الله ، أى مقدوره ، والمعنى : أن أحداً لا يحيط بمعلومات الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية فى إثبات صفة العلم لله تعالى . وهو ضعيف لوجوه : أحدها : أن كلمة «من» للتبعيض ، وهى داخلة ههنا على العلم ، فلو كان المراد من العلم نفس الصفة ، لزم دخول التبعيض فى صفة الله تعالى وهو محال . والثانى : أن قوله (بما شاء) لا يتأتى فى العلم ، إنما يتأتى فى المعلوم . والثالث : أن الكلام إنما وقع ههنا فى المعلومات ، والمراد أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، والخلق لا يعلمون كل المعلومات ، بل لا يعلمون منها إلا القليل

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الليث : يقال لكل من أحرز شيئاً أو بلغ علمه أقصاه ، قد أحاط به وذلك لأنه إذا علم بأول الشىء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به

أما قوله ﴿إلا بما شاء﴾ ففيه قولان : أحدهما : أنهم لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا ماشاء هو أن يعلمهم . كما حكى عنهم أنهم قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) والثانى : أنهم لا يعلمون الغيب إلا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب . كما قال (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول)

أما قوله تعالى ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ فاعلم أنه يقال : وسع فلانا الشىء يسعه سعة إذا احتمله وأطاقه ، وأمكنه القيام به ، ولا يسعك هذا ، أى لا تطيقه ولا تحتمله ، ومنه قوله عليه السلام «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى» أى لا يحتمل غير ذلك ، وأما الكرسى فأصله فى اللغة من تركب الشىء بعضه على بعض ، والكرس أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض ، وأكرست الدار إذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض ، وتكارس الشىء إذا تركب ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض «والكرسى» هو هذا الشىء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض

واختلف المفسرون فى تفسيره على أربعة أقوال : الأول : أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض ، ثم اختلفوا فيه فقال الحسن «الكرسى» هو نفس العرش ، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش ، وبأنه كرسى ، لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه ، وقال بعضهم : بل الكرسى غير العرش ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : انه دون العرش وفوق السماء السابعة . وقال آخرون انه تحت الأرض وهو منقول عن السدى

واعلم أن لفظ الكرسى ورد فى هذه الآية وجاء فى الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ، ولا امتناع فى القول به فوجب القول باتباعه وأما ماروى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالي عنهما أنه قال : موضع القدمين . ومن البعيد أن يقول

ابن عباس : هو موضع قدمى الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء . وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفى الجسمية فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب . فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسى موضع قدمى الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من «الكرسى» السلطان والقدرة والملك . ثم تارة يقال : الالهية لاتحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد . والعرب يسمون أصل كل شىء «الكرسى» وتارة يسمى الملك بالكرسى . لأن الملك يجلس على الكرسى . فيسمى الملك باسم مكان الملك

﴿القول الثالث﴾ أن «الكرسى» هو العلم . لأن العلم موضع العالم . وهو الكرسى فسميت صفة الشىء باسم مكان ذلك الشىء على سبيل المجاز لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه ، والكرسى هو الشىء الذى يعتمد عليه . ومنه يقال للعلماء : كراسى . لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم : أوتاد الأرض .

﴿والقول الرابع﴾ مااختاره القفال . وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه . وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه فى ملوكهم وعظمائهم من ذلك أنه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر فى الحجر الأسود أنه يمين الله فى أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدى ملوكهم . وكذلك ماذكر فى محاسبة العباد يوم القيامه من حضور الملائكة والنبيين والشهداء . ووضع الموازين . فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا . فقال (الرحمن على العرش استوى) ثم وصف عرشه فقال (وكان عرشه على الماء) ثم قال (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وقال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) ثم أثبت لنفسه كرسياً فقال (وسع كرسيه السماوات والأرض)

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه فى العرش والكرسى . فقد ورد مثلها بل أقوى منها فى الكعبة والطواف وتقبيل الحجر . ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن أن يكون فى الكعبة . فكذا الكلام فى العرش والكرسى . وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول . لأن ترك الظاهر بغير دليل لايجوز والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ولا يؤده حفظهما﴾ فاعلم أنه يقال : آده يؤده . إذا أثقله وأجهده . وأدت العود أودا . وذلك إذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أملته . والمعنى : لايثقله ولا يشق عليه حفظهما

أى حفظ السماوات والأرض

ثم قال : ﴿وهو العلى العظيم﴾ واعلم أنه لايجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة . وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة . ونزيد ههنا وجهين آخرين : الأول : أنه لو كان علوه بسبب المكان ، لكان لايخلو اما أن يكون متناهياً فى جهة فوق . أو غيرمتناه فى تلك الجهة ، والأول باطل لأنه إذا كان متناهيا فى جهة فوق . كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه ، فلا يكون هو أعلى من كل ما عداه . بل يكون غيره أعلى منه ، وإن كان غير متناه فهذا محال . لأن القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية ، وأيضا فانا إذا قدرنا بعداً لانهاية له . لافترض فى ذلك البعد نقط غير متناهية ، فلا يخلو إما أن يحصل فى تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى . واما أن لا يحصل . فان كان الأول كانت النقطة طرفا لذلك البعد . فيكون ذلك البعد متناهياً . وقد فرضناه غير متناه . هذا خلف ، وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة فى ذلك البعد سفلا . ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق ، فحينئذ لا يكون لشىء من النفقات المفترضة فى ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفى صفة العلوية

﴿الحجة الثانية﴾ أن العالم كرة . ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علواً بالنسبة إلى أحد وجهى الأرض يكون سفلا بالنسبة إلى الوجه الثانى . فينقلب غاية العلو غاية السفل

﴿الحجة الثالثة﴾ أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته ، وللآخر بتبعية الأول كان ذلك الحكم فى الذاتى أتم وأكمل . وفى العرضى أقل وأضعف . فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية . ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله فى المكان . فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى . فيكون علو الله ناقصاً ، وعلو غيره كاملا . وذلك محال . فهذه الوجوه قاطعة فى أن علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة . وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الاصفهانى فى تفسير قوله (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله) قال : وهذا يدل على أن المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ، ثم قال (وله ماسكن فى الليل والنهار) وهذا يدل على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته . فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المكان

وأما عظمته فهى أيضا بالمهابة والقهر والكبرياء ، ويمتنع أن تكون بسبب المقدار والحجم ، لأنه

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٥٦»

ان كان غير متناه فى كل الجهات أو فى بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات ابعاد غير متناهية . وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الأحياز المحيطة بذلك المتناهى أعظم منه . فلا يكون بمثل هذا الشىء عظيما على الاطلاق . فالحق أنه سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والأجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

قوله تعالى ﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها والله سميع عليم﴾

فيه مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى «الدين» فيه قولان . أحدهما : أنه لام العهد والثانى أنه بدل من الاضافة . كقوله (فان الجنة هى المأوى) أى مأواه . والمراد فى دين الله

﴿المسألة الثانية﴾ فى تأويل الآية وجوه : أحدها : وهو قول أبى مسلم والقفال وهو الأليق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى مابنى أمر الايمان على الاجبار والقسر . وإنما بناه على التمكن والاختيار . ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر . قال بعد ذلك : انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر فى الاقامة على الكفر إلا أن يقسر على الايمان ويجبر عليه . وذلك مما لايجوز فى دار الدنيا التى هى دار الابتلاء . إذ فى القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان . ونظير هذا قوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقال فى سورة أخرى (ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال فى سورة الشعراء (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد تبين الرشد من الغى) يعنى ظهرت الدلائل . ووضحت البينات . ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والالجاء والاكراه . وذلك غير جائز لأنه ينافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل

﴿القول الثانى﴾ فى التأويل هو أن الاكراه أن يقول المسلم للكافر : إن آمنت وإلا قتلتك فقال تعالى (لا إكراه فى الدين) اما فى حق أهل الكتاب وفى حق المجوس . فلأنهم إذا قبلوا

الجزية سقط القتل عنهم . واما سائر الكفار فاذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم ، فقال بعضهم : انه يقر عليه ، وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل إذا قبل الجزية ، وعلى مذهب هؤلاء كان قوله (لا إكراه فى الدين) عاما فى كل الكفار ، أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار إذا تهودوا أو تنصروا فانهم لا يقرون عليه . فعلى قوله يصح الاكراه فى حقهم ، وكان قوله (لا إكراه) مخصوصاً بأهل الكتاب

﴿والقول الثالث﴾ لا تقولوا لمن دخل فى الدين بعد الحرب أنه دخل مكرها . لأنه إذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره . ومعناه لا تنسبوهم إلى الاكراه . ونظيره قوله تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا)

أما قوله تعالى ﴿قد تبين الرشد من الغى﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : بان الشيء واستبان وتبين إذا ظهر ووضح ، ومنه المثل «قد تبين الصبح لذى عينين» وعندى أن الايضاح والتعريف إنما سمى بياناً لأنه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره . والرشد فى اللغة معناه إصابة الخير . وفيه لغتان : رشد ورشد والرشاد مصدر أيضاً كالرشد . والغى نقيض الرشد . يقال غوى يغوى غياً وغواية ، إذا سلك غير طريق الرشد

﴿المسألة الثانية﴾ (تبين الرشد من الغى) أى تميز الحق من الباطل ، والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة . قال القاضى : ومعنى (قد تبين الرشد) أى أنه قد اتضح وانجلى بالأدلة لا أن كل مكلف تنبه لأن المعلوم خلاف ذلك

وأقول : قد ذكرنا أن معنى (تبين) انفصل وامتاز ، فكان المراد أنه حصلت البينونة بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين ، وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره

أما قوله تعالى ﴿فمن يكفر بالطاغوت﴾ فقد قال النحويون : الطاغوت وزنه فعلوت . نحو جبروت . والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا . وتقديره طغووت . إلا أن لام الفعل قلبت إلى موضع العين كعادتهم فى القلب . نحو : الصاقعة والصاعقة ، ثم قلبت الواو ألفاً لوقوعها فى موضع حركة وانفتاح ماقبلها . قال المبرد فى الطاغوت : الأصوب عندى أنه جمع قال أبو على الفارسى : وليس الأمر عندنا كذلك . وذلك لأن الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما أن هذه الأسماء آحاد ، كذلك هذا الاسم مفرد ، وليس بجمع . ومما يدل على أنه مصدر مفرد قوله

(أولياؤهم الطاغوت) فأفرد فى موضع الجمع ، كما يقال : هم رضاهم عـدل . قالوا : وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع ، أما فى الواحد فـكما فى قوله تعـالى (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوب وقد أمروا أن يكفروا به) وأما فى الجمع فـكما فى قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت) وقالوا : الأصل فيـه التذكير . فأما قوله (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) فانمـا أنثت إرادة الآلهة

إذا عرفت هذا فنقول : ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال : الأول : قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان . الثانى : قال سعيد بن جبير : الـكاهن . الثالث : قال أبو العالية هو الساحر . الرابع : قال بعضهم الأصنام . الخامس : أنه مردة الجن والانس وكل مايطغى . والتحقيق أنه لمـا حصل الطغيان عند الاتصال بهـذه الأشياء جعلت هـذه الأشياء أسبابا للطغيان كما فى قوله (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

أما قوله ﴿ويؤمن بالله﴾ ففيه إشارة إلى أنه لابد للـكافر من أن يتوب أولا عن الـكفر ، ثم يؤمن بعد ذلك

أما قوله ﴿فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ فاعـلم أنه يقال : استمسك بالشىء إذا تمسك به ، والعروة جمعها عرا ، نحو عروة الدلو والـكوز ، وانمـا سميت بذلك لأن العروة عبارة عن الشىء الذى يتعلق به ، والوثقى تأنيث الأوثق ، وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول ، لأن من أراد امساك شىء يتعلق بعروته ، فـكذا ههنا من أراد امساك هـذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليـه ، ولمـا كانت دلائل الاسلام أقوى الدلائـل وأوضحها ، لاجرم وصفها بأنها العروة الوثقى

أما قوله ﴿لاانفصام لهـا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الفصم كسر الشىء من غير إبانة ، والانفصام مطاوع الفصم ، فصمته فانفصم ، والمقصود من هـذا اللفظ المبالغـة ، لأنه إذا لم يكن لهـا انفصام فان لا يكون لهـا انقطاع أولى

﴿المسألة الثانية﴾ قال النحويون : نظم الآية بالعروة الوثقى التى لاانفصام لها ، والعرب تضمر «التى» و«الذى» و«من» وتـكتفى بصلاتها ، منها قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسامى للدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترجيب

يريد العاديات التى قال الله (وما منا إلا له مقام معلوم) أى من له

اَللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢٥٧»

ثم قال ﴿والله سميع عليم﴾ وفيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين ، وقول من يتكلم بالكفر ، ويعلم مافى قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر ، وما فى قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث

﴿والقول الثانى﴾ روى عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب إسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة ، وكان يسأل الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله (والله سميع عليم) يريد لدعائك يامحمد بحرصك عليه واجتهادك

قوله تعالى ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ «الولى» فعيل بمعنى فاعل من قولهم : ولى فلان الشىء يليه ولاية فهو وال وولى ، وأصله من الولى الذى هو القرب قال الهذلى :

وعدت عواد دون وليك تشغب

ومنه يقال : دارى تلى دارها ، أى تقرب منها . ومنه يقال للمحب المعاون : ولى . لأنه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك . ومنه الوالى لأنه يلى القوم بالتدبير والأمر والنهى ، ومنه المولى ومن ثم قالوا فى خلاف الولاية : العداوة . من عدا الشىء إذا جاوزه . فلأجل هذا كانت الولاية خلاف العداوة .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ألطاف الله تعالى فى حق المؤمن فيما يتعلق بالدين ، أكثر من ألطافه فى حق الكافر ، بأن قالوا : الآية دلت على أنه تعالى ولى الذين آمنوا على التعيين ، ومعلوم أن الولى للشىء هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة أمره فى الغرض المطلوب . ولأجله قال تعالى (يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا

أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له . ونفى فى الكفار أن يكونوا أولياءه . فلما كان معنى الولى المتكفل بالمصالح . ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص . علمنا أنه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ماتكفل بمصالح الكفار . وعند المعتزلة أنه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين فى الهداية والتوفيق والألطاف . فكانت هذه الآية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على أحد وجوه : الأول : أن هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره فى قوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وتقريره من حيث العقل أن الخير والطاعة يدعو بعضه إلى بعض . وذلك لأن المؤمن إذا حضر مجلسا يجرى فيه الوعظ . فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار . ويكون حاله مفارقاً لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصى . وذلك يدل على أنه يصح فى المؤمن من الألطاف مالا يصح فى غيره . فكان تخصيص المؤمنين بأنه تعالى وليهم محمولا على ذلك

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى يثيبهم فى الآخرة : ويخصهم بالنعيم المقيم . والاكرام العظيم . فكان التخصيص محمولا عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أنه تعالى وإن كان ولياً للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية . الا أن المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن . فصح تخصيصه بهذه الآية كما فى قوله (هدى للمتقين)

﴿الوجه الرابع﴾ أنه تعالى ولى المؤمنين . بمعنى أنه يحبهم . والمراد أنه يحب تعظيمهم

﴿أجاب الأصحاب﴾ عن الأول بأن زيادة الألطاف متى أمكنت وجبت عندكم . ولا يكون لله تعالى فى حق المؤمن الا أداء الواجب . وهذا المعنى بتمامه حاصل فى حق الكافر . بل المؤمن فعل ما لأجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف .

وأما السؤال الثانى . وهو أنه تعالى يثيبه فى الآخرة فهو أيضاً بعيد . لأن ذلك الثواب واجب على الله تعالى . فولى المؤمن هو الذى جعله مستحقا على الله ذلك الثواب . فيكون وليه هو نفسه . ولا يكون الله هو ولياً له

وأما السؤال الثالث . وهو أن المنتفع بولاية الله هو المؤمن . فنقول : هذا الأمر الذى امتاز به المؤمن عن الكافر فى باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى . فكان ولى العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير

وأما السؤال الرابع . وهو أن الولاية ههنا معناها المحبة . والجواب : أن المحبة معناها إعطاء

الثواب ، وذلك هو السؤال الثانى ، وقد أجبنا عنه .

أما قوله تعالى ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أن المراد ههنا من الظلمات والنور : الكفر والايمان فتكون الآية صريحة فى أن الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من الكفر ، وأدخله فى الايمان فيلزم أن يكون الايمان بخلق الله . لأنه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذى أخرج نفسه من الكفر إلى الايمان . وذلك يناقض صريح الآية

أجابت المعتزلة عنه من وجهين : الأول : أن الاخراج من الظلمات إلى النور . محمول على نصب الدلائل . وارسال الأنبياء ، وإنزال الكتب ، والترغيب فى الايمان بأبلغ الوجوه . والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه . وقال القاضى : قد نسب الله تعالى الاضلال إلى الصنم فى قوله (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) لأجل أن الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم . فان يضاف الاخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب التى فعلها بمن يؤمن كان أولى

﴿والوجه الثانى﴾ أن يحمل الاخراج من الظلمات إلى النور . على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة . قال القاضى : هذا أدخل فى الحقيقة . لأن ما يقع من ذلك فى الآخرة يكون من فعله تعالى ، فكأنه فعله .

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن هذه الاضافة حقيقة فى الفعل . ومجاز فى الحث والترغيب ، والأصل حمل اللفظ على الحقيقة . والثانى : أن هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة فى ترجيح الداعية صار الراجح واجباً ، والمرجوح ممتنعا . وحينئذ يبطل قول المعتزلة ، وان لم يكن لها اثر فى الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج

وأما السؤال الثانى . وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار إلى الجنة ، فهو أيضاً مدفوع من وجهين : الأول : قال الواقدى كل ما كان فى القرآن (من الظلمات إلى النور) فانه أراد به الكفر والايمان . غير قوله تعالى فى سورة الانعام (وجعل الظلمات والنور) فانه يعنى به الليل والنهار . قال : وجعل الكفر ظلمة ، لأنه كالظلمة فى المنع من الادراك . وجعل الايمان نوراً . لأنه كالسبب فى حصول الادراك .

والجواب الثانى : أن العدول بالمؤمن من النار إلى الجنة ، أمر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يخرجهم من الظلمات إلى النور) ظاهره يقتضي أنهم كانوا فى الكفر

ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان . ثم ههنا قولان

﴿القول الأول﴾ أن يجرى اللفظ على ظاهره . وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافراً ثم أسلم . والقائلون بهذا القول ذكروا فى سبب النزول روايات : احداها : قال مجاهد : هذه الآية نزلت فى قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به . فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر بعيسى . وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام . وثانيتها : أن الآية نزلت فى قوم آمنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى . ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم . فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفراً . لأن القول بالاتحاد كفر . والله تعالى أخرجهم من تلك الظلمات إلى نور الاسلام . وثالثها : أن الآية نزلت فى كل كافر أسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم

﴿القول الثانى﴾ أن يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم . سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك . وتقريره أنه لايبعد أن يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا فى الظلمات البتة . ويدل على جوازه : القرآن والخبر والعرف . أما القرآن فقوله تعالى (وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) ومعلوم أنهم ماكانوا قط فى النار . وقال (فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى) ولم يكن نزل بهم عذاب البتة . وقال فى قصة يوسف عليه السلام (تركت ملة قوم لايؤمنون بالله) ولم يكن فيها قط . وقال (ومنكم من يرد الى أرذل العمر) وما كانوا فيه قط . وأما الخبر فروى أنه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال : أشهد أن لا اله الا الله . فقال على الفطرة . فلما قال : أشهد أن محمداً رسول الله . قال خرج من النار . ومعلوم أنه ماكان فيها . وروى أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم أقبل على أصحابه فقال : تتهافتون فى النار تهافت الجراد . وها أنا آخذ بحجزكم . ومعلوم أنهم ماكانوا متهافتين فى النار . وأما العرف فهو أن الأب إذا أنفق كل ماله فالابن قد يقول له : أخرجتنى من مالك أى لم تجعل لى فيه شيئاً . لا أنه كان فيه ثم أخرج منه . وتحقيقه أن العبد لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع فى الظلمات . فصار توفيقه تعالى سبباً لدفع تلك الظلمات عنه . وبين الدفع والرفع مشابهة . فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد فى معنى الدفع والرفع والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت﴾ فاعلم أنه قرأ الحسن (أولياؤهم الطواغيت) واحتج بقوله تعالى بعده (يخرجونهم) الا أنه شاذ مخالف للمصحف وأيضا قد بينا فى اشتقاق هذا اللفظ أنه مفرد لاجمع .

أما قوله تعالى ﴿يخرجونهم من النور الى الظلمات﴾ فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «٢٥٨» أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ

ليس من الله تعالى ، قالوا : لأنه تعالى أضافه الى الطاغوت مجازا باتفاق . لأن المراد من الطاغوت على أظهر الأقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الصنم . واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا ، خرجت عن أن تكون حجة لكم

ثم قال تعالى ﴿أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ يحتمل أن يرجع ذلك إلى الكفار فقط. ويحتمل أن يرجع إلى الكفار والطواغيت معا . فيكون زجراً للكل ووعيداً . لأن لفظ (أولئك) إذا كان جمعا وصح رجوعه إلى كلا المذكورين ، وجب رجوعه اليهما معاً . والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر

نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٢٥٩»

إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شىء قدير ﴾

اعلم أنه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثا : الأولى منها فى بيان اثبات العلم بالصانع ، والثانية والثالثة فى اثبات الحشر والنشر والبعث . والقصة الأولى مناظرة ابراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها فنقول :

أما قوله تعالى ﴿ ألم تر ﴾ فهى كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها . ولفظها لفظ الاستفهام وهى كما يقال : ألم تر إلى فلان كيف يصنع . معناه : هل رأيت كفلان فى صنعه كذا

أما قوله ﴿ إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه ﴾ فقال مجاهد : هو نمروذ بن كنعان . وهو أول من تجبر وادعى الربوبية . واختلفوا فى وقت هذه المحاجة قيل : انه عند كسر الاصنام قبل الالقاء فى النار عن مقاتل . وقيل : بعد إلقائه فى النار . والمحاجة المغالبة . يقال : حاججته فحججته . أى غالبته فغلبته . والضمير فى قوله (فى ربه) يحتمل أن يعود إلى إبراهيم . ويحتمل أن يرجع إلى الطاعن . والأول أظهر . كما قال (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) والمعنى وحاجه قومه فى ربه

أما قوله ﴿ أن آتاه الله الملك ﴾ فاعلم أن فى الآية قولين : الأول : أن الهاء فى آتاه عائد إلى إبراهيم . يعنى أن الله تعالى آتى ابراهيم صلى الله عليه وسلم الملك . واحتجوا على هذا القول بوجوه الأول : قوله تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) أى سلطانا بالنبوة . والقيام بدين الله تعالى . والثانى : أنه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفار ، ويدعى الربوبية لنفسه . والثالث : أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب ، وابراهيم أقرب المذكورين إلى هذا الضمير ، فوجب أن يكون هذا الضمير عائداً اليه . والقول الثانى . وهو قول جمهور المفسرين : أن الضمير عائد إلى ذلك الانسان الذى حاج إبراهيم

وأجابوا عن الحجة الأولى بأن هذه الآية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم . وليس فيها دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام

وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة فى الدنيا ، والحس يدل على أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى . وأيضا فلم لا يجوز أن يقال : انه تعالى أعطاه الملك حال ماكان مؤمنا ، ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى

وعن الحجة الثالثة بأن إبراهيم عليه السلام وإن كان أقرب المذكورين الا أن الروايات الكثيرة

واردة بأن الذى حاج إبراهيم كان هو الملك . فعود الضمير اليه أولى من هذه الجهة . ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (أن آتاه الله الملك) يحتمل تأويلات ثلاثة . وكل واحد منها انما يصح إذا قلنا : الضمير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم . وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج إبراهيم فى ربه لأجل أن آتاه الله الملك . على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو . فحاج لذلك . ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاتى . والتأويل الثانى أن يكون المعنى أنه جعل محاجته فى ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك ، كما يقال : عادانى فلان لأنى أحسنت اليه . يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الاحسان ، ونظيره قوله تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) وهذا التأويل أيضا لا يليق بالنبى . فانه يجب عليه إظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده أما الملك العاتى فانه لا يليق به إظهار هذا العتو الشديد إلا بعد أن يحصل الملك العظيم له . فثبت أنه لا يستقيم لقوله (أن آتاه الله الملك) معنى وتأويل إلا إذا حملناه على الملك العاتى

﴿الحجة الثانية﴾ أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى إظهار الدعوة إلى الدين الحق . ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا ، وابراهيم ماكان ملكا ، كان هذا المعنى أتم مما إذا كان إبراهيم ملكا . وماكان الكافر ملكا . فوجب المصير إلى ما ذكرنا

﴿الحجة الثالثة﴾ ماذكره أبو بكر الأصم ، وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقى الآخر . بل كان ابراهيم صلى الله عليه وسلم يمنعه منه أشد منع . بل كان يجب أن يكون كالملجأ إلى أن لا يفعل ذلك . قال القاضى : هذا الاستدلال ضعيف . لأنه من المحتمل أن يقال : ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا فى الدين والتمكن من اظهار المعجزات ، وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم ، فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين ، وأيضا فيجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قودا . وكان الاختيار اليه ، واستبقى الآخر . إما لأنه لاقتل عليه أو بذل الدية واستبقاه

وأيضا قوله ﴿أنا أحيي وأميت﴾ خبر ووعد . ولا دليل فى القرآن على أنه فعله . فهذا مايتعلق بهذه المسألة

أما قوله تعالى ﴿إذ قال ابراهيم ربى الذى يحيي ويميت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور ، وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة . والظاهر أنه متى ادعى الرسالة ، فان المنكر يطالبه

باثبات أن للعالم إلها . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال (انى رسول رب العالمين . قال فرعون وما رب العالمين) فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله (رب السموات والأرض) فكذا ههنا الظاهر أن ابراهيم ادعى الرسالة . فقال نمروذ : من ربك ؟ فقال ابراهيم : ربى الذى يحيي ويميت ، إلا أن تلك المقدمة حذفت . لأن الواقعة تدل عليها

﴿المسألة الثانية﴾ دليل ابراهيم عليه السلام كان فى غاية الصحة . وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التى لا يشاركه فيها أحد من القادرين . والاحياء والاماتة كذلك . لأن الخلق عاجزون عنهما . والعلم بعد الاختيار ضرورى فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم ، وذلك المؤثر اما أن يكون موجبا أو مختارا . والأول باطل . لأنه يلزم من دوامه دوام الأثر ، فكان يجب أن لا يتبدل الاحياء بالاماتة . وأن لا تتبدل الاماتة بالاحياء . والثانى وهو أنا نرى فى الحيوان أعضاء مختلفة فى الشكل والصفة والطبيعة والخاصية . وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك . فعلمنا أنه لابد فى الاحياء والاماتة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة . والاختيار فى إحياء هذه الحيوانات وفى إماتتها . وذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وهو دليل متين قوى ذكره الله سبحانه وتعالى فى مواضع فى كتابه كقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى آخره . وقوله (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين) وقال تعالى (الذى خلق الموت والحياة)

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : أنه تعالى قدم الموت على الحياة فى آيات منها قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وقال (الذى خلق الموت والحياة) وحكى عن إبراهيم أنه قال فى ثنائه على الله تعالى (والذى يميتنى ثم يحيين) فلأى سبب قدم فى هذه الآية ذكر الحياة على الموت . حيث قال (ربى الذى يحيي ويميت)

والجواب : لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى وجب أن يكون الدليل فى غاية الوضوح ، ولا شك أن عجائب الخلقة حال الحياة أكثر . واطلاع الانسان عليها أتم ، فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا فى الذكر

أما قوله تعالى ﴿قال أنا أحيي وأميت﴾ ففيه مسائل

﴿المسأله الأولى﴾ يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة . دعا ذلك الملك الكافر شخصين ، وقتل أحدهما . واستبقى الآخر . وقال : أنا أيضا أحيي وأميت . هذا هو المنقول فى التفسير . وعندى أنه بعيد ، وذلك لأن الظاهر من حال إبراهيم أنه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة

الاماتة على الوجه الذى لخصناه فى الاستدلال . ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل وتركه . ويبعد فى الجمع العظيم أن يكونوا فى الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق . والمراد من الآية والله أعلم شىء آخر . وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة من الله قال المنكر . تدعى الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية ، أو تدعى صدور الاحياء والاماتة من الله تعالى بواسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية . أما الأول فلا سبيل اليه . وأما الثانى فلا يدل على المقصود لأن الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الأسباب . فان الجماع قد يفضى إلى الولد الحى بواسطة الأسباب الأرضية والسماوية . وتناول السم قد يفضى إلى الموت . فلما ذكر نمروذ هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال : هب أن الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية إلا أنه لابد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر . فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى ، كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضاً من الله تعالى ، وأما الاحياء والاماتة الصادران على البشر بواسطة الأسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك ، لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية ، فظهر الفرق

وإذا عرفت هذا فقوله (ان الله يأتى بالشمس من المشرق) ليس دليلا آخر ، بل تمام الدليل الأول ، ومعناه : انه وان كان الاحياء والاماتة من الله بواسطة حركات الأفلاك . الا أن حركات الافلاك من الله ، فكان الاحياء والاماتة أيضا من الله تعالى . وأما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالأسباب السماوية والأرضية ، إلا أن تلك الأسباب ليست واقعة بقدرته ، فثبت أن الاحياء والاماتة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه ، وأنه لا يصلح نقضاً عليه ، فهذا هو الذى اعتقده فى كيفية جريان هذه المناظرة ، لا ما هو المشهور عند الكل ، والله أعلم بحقيقة الحال

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع القراء على إسقاط ألف «أنا» فى الوصل فى جميع القرآن ، إلا ماروى عن نافع من إثباته عند استقبال الهمزة . والصحيح ما عليه الجمهور ، لأن ضمير المتكلم هو «أن» وهو الهمزة والنون . فأما الألف فانما تلحقها فى الوقف ، كما تلحق الهاء فى سكوته للوقف ، وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل . فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل ، لأن ما يتصل به يقوم مقامه . ألا ترى أن همزة الوصل إذا اتصلت الكلمة التى هى فيها بشىء سقطت ولم تثبت ، لأن

ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة . فكذا الألف فى «أنا» والهاء التى فى الوقف يجب سقوطها عند الوصل . كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل

أما قوله تعالى ﴿قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ فاعلم أن للناس فى هذا المقام طريقين : الأول : وهو طريقة أكثر المفسرين . أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من نمروذ أنه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل آخر أوضح منه . فقال (ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فزعم أن الانتقال من دليل الى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل

فان قيل : هلا قال نمروذ : فليأت ربك بها من المغرب ؟

قلنا : الجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إلقائه فى النار وخروجه منها سالما . فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم فى تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتى بالشمس من المغرب . والثانى : أن الله خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام

﴿والطريق الثانى﴾ وهو الذى قال به المحققون : ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد فى الموضعين . وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلابد من قادر آخر يتولى إحداثها . وهو الله سبحانه وتعالى . ثم ان قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة . منها الاحياء والاماتة . ومنها السحاب والرعد والبرق . ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لايضاح كلام مثالا فله أن ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر . فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر . وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر . وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه . والاشكال عليهما من وجوه : الأول : أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة فى الأسماع . وجب على المحق القادر على الجواب أن يذكر الجواب فى الحال إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول . فلما طعن الملك الكافر فى الدليل الأول أو فى المثال الأول بتلك الشبهة . كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا . فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب

﴿والاشكال الثانى﴾ أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال . فاذا ترك المحق الكلام الأول . وانتقل الى كلام آخر . أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه . وأن

ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا ، وأنه كأنه عالما بضعفه فنبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز

﴿والاشكال الثالث﴾ وهو أنه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل ، أو من مثال الى مثال ، لكنه يجب أن يكون المنتقل اليه أوضح وأقرب . وههنا ليس الأمر كذلك ، لأن جنس الاحياء لاقدرة للخلق عليه ، وإما جنس تحريك الاجسام فللخاق قدرة عليه ، ولا يبعد فى العقل وجود ملك عظيم فى الجثة أعظم من السموات ، وأنه هو الذى يكون محركا للسموات . وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر الى الدليل الخفي الذى لا يكون فى نفس الأمر قويا

﴿والاشكال الرابع﴾ أن دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه ، وذلك لأنا نرى فى ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات ، والتبدل قوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر ، أما الشمس فلا نرى فى ذاتها تبدلا ، ولا فى صفاتها تبدلا ، ولا فى منهج حركاتها تبدلا البتة ، فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع أقوى . فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الأقوى الأجلى . الى الأخفى الأضعف . وأنه لا يجوز

﴿والاشكال الخامس﴾ أن نمروذ لما لم يستحيح من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق مني . فان كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب . وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك . فقالوا : انه لو أورد هذا السؤال الكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب . ومن المعلوم أن الاشتغال باظهار فساد سؤاله فى الاحياء والاماتة أسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب . فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب ، الا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب . ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع . وحينئذ يصير دليله الثانى ضائعاً . كما صار دليله الأول ضائعاً . وأيضا فما الدليل الذى حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك . والتزم الانقطاع . واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب . وبتقدير أن يأتى باطلاع الشمس من المغرب ، فانه يضيع دليله الثانى كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العقلاء وأعلم

العلماء . فظهر بهذا أن هذا التفسير الذى أجمع المفسرون عليه ضعيف . وأما الوجه الذى ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات . لأنا نقول : لما احتج إبراهيم عليه السلام بالاحياء والاماتة أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء ، وهو أنك إذا ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة ، فذلك لا تجد الى إثباته سبيلا . وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الاحياء والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الأفلاك . لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى . وذلك لا يقدح فى كون الاحياء والاماتة من الله تعالى . بخلاف الخلق فانه لاقدرة لهم على تحريكات الأفلاك . فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة صادرين منهم . ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه ، والله أعلم بحقيقة كلامه

أما قوله تعالى ﴿فبهت الذى كفر﴾ فالمعنى : فبقى مغلوباً لا يجد مقالا . ولا للمسألة جوابا . وهو كقوله (بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها) قال الواحدى : وفيه ثلاث لغات : بهت الرجل فهو مبهوت . وبهت وبهت . قال عروة العذرى :

فما هو الا أن أراها فجاءة فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أى أتحير وأسكت

ثم قال ﴿والله لايهدى القوم الظالمين﴾ وتأويله على قولنا ظاهر . أما المعتزلة فقال القاضى : يحتمل وجوها : منها أنه لايهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدى المؤمن فانه لابد فى الكافر من أن يعجز وينقطع

وأقول : هذا ضعيف . لأن قوله لايهديهم للحجاج . انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولاحجاج على الكفر . فكيف يصح أن يقال : ان الله تعالى لايهديه اليه . قال القاضى : ومنها أن يريد أنه لايهديهم لزيادات الألطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به

وأقول : هذا أيضا ضعيف . لأن تلك الزيادات إذا كانت فى حقهم ممتنعة عقلا لم يصح أن يقال : انه تعالى لايهديهم ، كما لا يقال : انه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضى : ومنها أنه تعالى لايهديهم الى الثواب فى الآخرة ولا يهديهم الى الجنة

وأقول هذا أيضا ضعيف لأن المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة . ولم يجر للجنة ذكر . فيبعد صرف اللفظ الى الجنة . بل أقول : اللائق بسياق الآية أن يقال : انه تعالى لما بين أن

الدليل كان قد بلغ فى الظهور والحجة الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه . الا أن الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء ، لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر . ونظير هذا التفسير قوله (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ماكانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله)

القصــــة الثانية

والمقصود منها إثبات المعاد . قوله تعالى ﴿أوكالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون فى إدخال الكاف فى قوله (أو كالذى) وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن يكون قوله (ألم تر إلى الذى حاج ابراهيم) فى معنى (ألم تر كالذى حاج إبراهيم) وتكون هذه الآية معطوفة عليه . والتقدير : أرأيت كالذى حاج ابراهيم ، أو كالذى مر على قرية . فيكون هذا عطفاً على المعنى . وهو قول الكسائى والفراء وأبى على الفارسى . وأكثر النحويين قالوا : ونظيره من القرآن قوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله) ثم قال (من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله) فهذا عطف على المعنى . لأن معناه : لمن السموات ؟ فقيل : لله . قال الشاعر :

معاوى إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فحمل على المعنى وترك اللفظ

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار الأخفش : أن الكاف زائدة . والتقدير : ألم تر إلى الذى حاج والذى مر على قرية

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار المبرد : أنا نضمر فى الآية زيادة . والتقدير : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم . وألم تر إلى من كان كالذى مر على قرية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى الذى مر بالقرية . فقال قوم : كان رجلا كافراً شاكا فى البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة . وقال الباقون : انه كان مسلماً . ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدى : هو عزير . وقال عطاء عن ابن عباس : هو أرمياء . ثم من هؤلاء من قال : ان أرمياء هو الخضر عليه السلام . وهو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام . وهو قول محمد بن إسحاق . وقال وهب بن منبه : ان أرمياء هو النبى الذى بعثه الله عند ما خرب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة . حجة من قال : أن هذا المار كان كافراً وجوه : الأول : أن الله حكى عنه أنه قال (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الاماتة

وذلك كفر

فان قيل : يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ

قلنا : لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى أن يعجب رسوله منه . إذ الصبي لايتعجب من شكه في مثل ذلك ، وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ماكان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، بل كان بسبب اطراد العادات فى أن مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله معموراً . وهذا كما أن الواحد منا يشير إلى جبل فيقول : متى يقلبه الله ذهباً أو ياقوتاً ، لا أن مراده منه الشك فى قدرة الله تعالى . بل على أن مراده منه أن ذلك لايقع ولا يحصل فى مطرد العادات ، فكذا ههنا

﴿الوجه الثانى﴾ قالوا : انه تعالى قال فى حقه (فلما تبين له) وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك ، فاما أن تبين ذلك على سبيل الاستدلال ماكان حاصلا فهو ممنوع

﴿الوجه الثالث﴾ أنه قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) وهذا يدل على أن هذا العلم إنما حصل له فى ذلك الوقت ، وأنه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تلك المشاهدة لا شك أنها أفادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق ، وذلك القدر من التأكيد انما حصل فى ذلك الوقت ، وهذا لا يدل على أن أصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك

﴿الوجه الرابع﴾ لهم : أن هذا المار كان كافراً لانتظامه مع نمروذ فى سلك واحد وهو ضعيف أيضاً لأن قبله وإن كان قصة نمروذ ، ولكن بعده قصة سؤال إبراهيم . فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم

وحجة من قال : انه كان مؤمناً وكان نبياً وجوه : الأول : أن قوله (أنى يحي هذه الله بعد موتها) يدل على أنه كان عالما بالله ، وعلى أنه كان عالما بأنه تعالى يصح منه الاحياء فى الجملة ، لأن تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح أن لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء فى الجملة ، فاما من يعتقد أن القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله (كم لبثت) لابد له من قائل ، والمذكور السابق هو الله تعالى . فصار التقدير : قال الله تعالى : كم لبثت. فقال ذلك الانسان : لبثت يوما أو بعض يوم . فقال الله تعالى :

بل لبثت مائة عام . ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله (ولنجعلك آية للناس) ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى . ثم قال (وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً) ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى . فثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه . ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر

فان قيل : لعله تعالى بعث اليه رسولا أو ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى

قلنا : ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى . فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز

﴿والحجة الثالثة﴾ أن اعادته حيا وإبقاء الطعام والشراب على حالها . وإعادة الحمار حيا بعد ماصار رميما مع كونه مشاهداً لاعادة أجزاء الحمار إلى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف كريم ، وذلك لايليق بحال الكافر له . فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان كل هذه الأشياء انما أدخلها الله تعالى فى الوجود إكراما لانسان آخر كان نبيا فى ذلك الزمان

قلنا : لم يجر فى هذه الآية ذكر هذا النبى . وليس فى هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبى أصلا فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء اكرام ذلك النبى وتأييد رسالته بالمعجزة ، لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالا لما هو الغرض الأصلى من الكلام وأنه لايجوز

فان قيل : لو كان ذلك الشخص لكان إما أن يقال : انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء أو بعدهما . والأول باطل لأن ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة . وذلك لايتم بعد الاماتة . وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى ، وذلك غير جائز

قلنا : إظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله أنه سيصير رسولا جائز عندنا ، وعلى هذا الطريق زال السؤال

﴿الحجة الرابعة﴾ أنه تعالى قال فى حق هذا الشخص (ولنجعلك آية للناس) وهذا اللفظ انما يستعمل فى حق الأنبياء والرسل ، قال تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا . وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه ، فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك فى قدرة الله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس شاباً كاملا إذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا . أو سمعوا بالخبر أنه كان مات منذ زمان

وقد عاد شابا ، صح أن يقال لأجل ذلك : انه آية للناس ، لأنهم يعتبرون بذلك ،ويعرفون بهقدرة الله تعالى ، ونبوة نبي ذلك الزمان

والجواب من وجهين : الأول : أن قوله (ولنجعلك آية) إخبار عن أنه تعالى يجعله آية . وهذا الاخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه . والمجعول لا يجعل ثانيا ، فوجب حمل قوله (ولنجعلك آية للناس) على أمر زائد عن هذا الاحياء ، وأنتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا . والثانى : أن وجه التمسك أن قوله (ولنجعلك آية للناس) يدل على التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى

﴿الحجة الخامسة﴾ ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى سبب نزول الآية قال : ان بختنصر غزا بنى إسرائيل فسبى منهم الكثيرون . ومنهم عزير وكان من علمائهم . فجاء بهم الى بابل . فدخل عزير يوما تلك القريه ونزل تحت شجرة وهو على حمار . فربط حماره وطاف فى القرية فلم يرفيها أحدا فعجب من ذلك وقال (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) لاعلى سبيل الشك فى القدرة . بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة . وكانت الأشجار مثمرة ، فتناول من الفاكهة التين والعنب ، وشرب من عصير العنب ونام . فاماته الله تعالى فى منامه مائة عام وهو شاب . ثم أعمى عن موته أيضا الانس والسباع والطير ، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة . ونودى من السماء : ياعزير كم لبثت بعد الموت فقال : يوما فأبصر من الشمس بقية . فقال أو بعض يوم فقال الله تعالى : بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما ، فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذاهو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتا أيتها العظام البالية إنى جاعل فيك روحا فانضم أجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع ، والذراع إلى مكانه . ثم جاء الرأس إلى مكانه ، ثم العصب والعروق . ثم أنبت طراء اللحم عليه . ثم انبسط الجلد عليه ، ثم خرجت الشعور عن الجلد ، ثم نفخ فيه الروح . فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجداً . وقال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم : حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرخياء مات ببابل ، وقد كان بختنصر قتل ببيت المقدس أربعين ألفا ممن قرأ التوراة وكان فيهم عزير . والقوم ماعرفوا أنه يقرأ التوارة . فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا . وكانت التوارة قد دفنت فى موضع فأخرجت وعورض بها أملاه فما اختلفا فى حرف . فعند ذلك قالوا : عزير بن الله . وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس . وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبياً

﴿المسأله الثالثة﴾ اختلفوا فى تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع : إيلياء وهى بيت المقدس . وقال ابن زيد : هى القرية التى خرج منها الألوف حذر الموت

أماقوله تعالى ﴿وهى خاوية على عروشها﴾ قال الأصمعى : خوى البيت فهو يخوى خواء ممدود إذا ماخلا من أهله . والخوا : خلو البطن من الطعام . وفى الحديث «كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى» أى خلى مابين عضديه وجنبيه . وبطنه وفخذيه . وخوى الفرس مابين قوائمه . ثم يقال للبيت إذا انهدم : خوى لأنه بتهدمه يخلو من أهله . وكذلك : خوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر لأنها خلت عن المطر . والعرش سقف البيت . والعروش الأبنية . والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب . فقوله (وهى خاوية على عروشها) أى منهدمة ساقطة خراب . قاله ابن عباس رضى الله عنهما . وفيه وجوه : أحدها : أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها . ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة . ومعنى الخاوية المنقعرة . وهى المنقلعة من أصولها . يدل عليه قوله تعالى (أعجاز نخل خاوية) وموضع آخر (أعجاز نخل منعقر) وهذه الصفة فى خراب المنازل من أحسن مايوصف به . والثانى : قوله تعالى (خاوية على عروشها) أى خاوية عن عروشها . جعل «على» بمعنى «عن» كقوله (إذا اكتالوا على الناس) أى عنهم . والثالث : أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل مافيها من عروش انفاكهة ، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

أما قوله تعالى ﴿قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها﴾ فقد ذكرنا أن من قال : المار كان كافراً حمله على الشك فى قدرة الله تعالى . ومن قال : كان نبياً ، حمله على الاستبعاد بحسب مجارى العرف والعادة ، أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد ، كما قال ابراهيم عليه السلام (أرنى كيف تحيي الموتى) وقوله (أنى) أى من أين . كقوله (أنى لك هذا) والمراد باحياء هذه القرية عمارتها ، أى متى يفعل الله تعالى ذلك . على معنى أنه لايفعله فأحب الله تعالى أن يريه فى نفسه . وفى إحياء القرية آية (فأماته الله مائة عام) وقد ذكرنا القصة

فان قيل : ما الفائدة فى إماتة الله له مائة عام . مع أن الاستدلال بالاحياء بعد يوم أو بعد بعض يوم حاصل

قلنا : لأن الاحياء بعد تراخى المدة أبعد فى العقول من الاحياء بعد قرب المدة ، وأيضا فلأن بعد تراخى المدة مايشاهد منه ، ويشاهد هو من غيره أعجب

أما قوله تعالى ﴿ثم بعثه﴾ فالمعنى : ثم أحياه . ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم . وأصله من بعثت الناقة إذا أقمتها من مكانها . وإنما قال (ثم بعثه) ولم يقل : ثم أحياه. لأن قوله (ثم بعثه) يدل على أنه عاد كما كان أولا حيا عاقلا فهما مستعداً للنظر والاستدلال فى المعارف الالهية . ولو قال : ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد

أما قوله تعالى ﴿قال كم لبثت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فيه وجهان من القراءة . قرأ أبو عمرو . وحمزة والكسائى بالادغام . والباقون بالاظهار . فمن أدغم فلقرب المخرجين . ومن أظهر فلتباين المخرجين وإن كانا قريبين

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى . وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى لأن ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز . ولأنه بعد الاحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلى فى عظامه ماعرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية إشكال . وهو أن الله تعالى كان عالما بأنه كان ميتاً وكان عالما بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حياً أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة . فمع ذلك لأى حكمة سأله عن مقدار تلك المدة

والجواب عنه : أن المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ماحدث من الخوارق

أما قوله تعالى ﴿لبثت يوما أو بعض يوم﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم ذكر هذا الترديد ؟

الجواب : أن الميت طالت مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه . فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتاً لأنه اليقين . وفى التفسير أن إماتته كانت فى أول النهار فقال : يوما . ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقياً على رؤس الجدران فقال : أو بعض يوم

﴿السؤال الثانى﴾ أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال (لبثت يوما أو بعض يوم) أليس هذا يكون كذباً ؟

والجواب : أنه قال ذلك على حسب الظن . ولا يكون مؤاخذا بهذا الكذب . ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا (لبثنا يوماً أو بعض يوم) على ما توهموه ووقع عندهم. وأيضا قال أخوة يوسف عليه السلام (يا أبانا إن ابنك سرق وماشهدنا إلا بما علمنا) وإنما قالوا ذلك بناء على الامارة من إخراج الصواع من رحله

﴿السؤال الثالث﴾ هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

الجواب : الأظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وذلك لأن الغرض الأصلى فى اماتته ثم احيائه بعد مائة عام أن يشاهد الاحياء بعد الاماتة . وذلك لايحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وهو أيضا قد شاهد إما فى نفسه أو فى حماره أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

أما قوله تعالى ﴿قال بل لبثت مائة عام﴾ فالمعنى ظاهر . وقيل : العام أصله من العوم الذى هو السباحة لأن فيه سبحاً طويلا . لايمكن من التصرف فيه

أما قوله تعالى ﴿فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف القراء فى إثبات الهاء فى الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) و(ماليه) و(سلطانيه) و(ماهيه) بعد أن اتفقوا على اثباتها فى الوقف . فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء فى الوصل . وكان حمزة يحذفهن فى الوصل وكان الكسائى يحذف الهاء فى الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) ويثبتها فى الوصل فى الباقى . ولم يختلفوا فى قوله (لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه) أنها بالهاء فى الوصل والوقف

إذا عرفت هذا فنقول : أما الحذف ففيه وجوه : أحدها : أن اشتقاق قوله (يتسنه) من السنة وزعم كثير من الناس أن أصل السنة سنوة ، قالوا : والدليل عليه أنهم يقولون فى الاشتقاق منها أسنت القوم إذا أصابتهم السنة وقال الشاعر

ورجال مكة مسنتون عجاف

ويقولون فى جمعها : سنوات وفى الفعل منها : سانيت الرجل مساناة إذا عامله سنة سنة . وفى التصغير : سنية إذا ثبت هذا كان الهاء فى قوله (لم يتسنه) للسكت لا للأصل . وثانيها : نقل الواحدى عن الفراء أنه قال : يجوز أن تكون أصل سنة سنهة . لأنهم قالوا فى تصغيرها : سنينة وان كان ذلك قليلا . فعلى هذا يجوز أن يكون (لم يتسنه) أصله لم يتسنن . ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه ، كما أن أصل لم يتقض البازى : لم يتقضض البازى . ثم أسقطت الضاد الأخيرة ، ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال : لم يتقضه . وثالثها : أن يكون (لم يتسنه) مأخوذاً من قوله تعالى (من حمأ مسنون) والسن فى اللغة هو الصب . هكذا قال

أبو على الفارسى . فقوله : لم يتسنن . أى الشراب بقى بحاله لم ينضب . وقد أتى عليه مائة عام . ثم أنه حذفت النون الأخيرة . وأبدلت بهاء السكت عند الوقف على ماقررناه فى الوجه الثانى . فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف . وأما بيان الاثبات فهو أن (لم يتسنه) مأخوذ من السنة . والسنة أصلها سنهة . بدليل أنه يقال فى تصغيرها : سنيهة ويقال : سانهت النخلة بمعنى عاومت . وآجرت الدار مسانهة . وإذا كان كذلك فالهاء فى (لم يتسنه) لام الفعل . فلا جرم لم يحذف البتة لاعند الوصل ولاعند الوقف

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (لم يتسنه) أى لم يتغير . وأصل معنى (لم يتسنه) أى لم يأت عليه السنون لأن مر السنين إذا لم تغيره فكأنها لم تأت عليه . ونقلنا عن أبى على الفارسى : لم يتسنن أى لم ينضب الشراب . بقى فى الآية سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) كان من حقه أن يذكر عقيبه مايدل على ذلك وقوله (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) لايدل على أنه لبث مائة عام . بل يدل ظاهرا على ما قاله من أنه لبث يوما أو بعض يوم

والجواب : أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الانسان فى الجملة أنها شبهة : كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة آكد ووقوعه فى العقل أكمل . فكأنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) قال (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) فان هذا مما يؤكد قولك (لبثت يوما أو بعض يوم) فحينئذ يعظم اشتياقك إلى الدليل الذى يكشف عن هذه الشبهة . ثم قال بعده (وانظر الى حمارك) فرأى الحمار صار رميما . وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى . فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما . والحمار ربما بقى دهراً طويلا وزمانا عظيما . فرأى ما لايبقى باقياً . وهو الطعام والشراب . ومايبقى غير باق وهو العظام . فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى . وتمكن وقوع هذه الحجة فى عقله وفى قلبه

﴿السؤال الثانى﴾ أنه تعالى ذكر الطعام والشراب . وقوله (لم يتسنه) راجع إلى الشراب لا إلى الطعام

والجواب : كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير . كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير . لاسيما إذا كان الطعام لطيفاً يتسارع الفساد اليه . والمروى أن طعامه كان هو التين والعنب . وشرابه كان عصير العنب واللبن . وفى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه (وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنن)

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى حمارك﴾ فالمعنى أنه عرفه طول مدة موته بأن شاهد عظام حماره نخرة رميمة، وهذا فى الحقيقة لا يدل بذاته، لأنه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حياً فى الحال علم أن القادر على ذلك قادر على أن يميت الحمار فى الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة فى الحال. وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت، بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ماسمع من قوله (بل لبثت مائة عام) قال الضحاك: معنى قوله: أنه لما أحيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث. وقال غيره: كان آية لأن الله تعالى أحياه شابا أسود الرأس. وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس

أما قوله تعالى ﴿ولنجعلك آية للناس﴾ فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية فى الدين والدنيا، وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى

فان قيل: ما فائدة الواو فى قوله (ولنجعلك) قلنا: قال الفراء: دخلت الواو لأنه فعل بعدها مضمر، لأنه لو قال: وانظر إلى حمارك لنجعلك آية. كان النظر إلى الحمار شرطا، وجعله آية جزاء، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام. أما لما قال (ولنجعلك آية) كان المعنى: ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء. ومثله قوله تعالى (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست) والمعنى: وليقولوا درست صرفنا الآيات (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين) أى ونريه الملكوت

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى العظام﴾ فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حماره، فان اللام فيه بدل الكناية. وقال آخرون أرادوا به عظام هذا الرجل نفسه، قالوا: انه تعالى أحيا رأسه وعينيه، وكانت بقية بدنه عظاما نخرة، فكان ينظر إلى أجزاء عظام نفسه. فرآها تجتمع وينضم البعض إلى البعض. وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم يأكل ولم يشرب مائة عام. وتقدير الكلام على هذا الوجه: وانظر إلى عظامك. وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد. وهو عندى ضعيف لوجوه: أحدها: أن قوله (لبثت يوما أو بعض يوم) انما يليق بمن لا يرى أثر التغير فى نفسه فيظن أنه كان نائما فى بعض يوم. أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة، وعظام بدنه رميمة نخرة. فلا يليق به ذلك القول. وثانيها: أنه تعالى حكى عنه أنه خاطبه وأجاب، فيجب أن يكون المجيب هو الذى أماته الله. فاذا كانت الاماتة راجعة إلى كله، فالمجيب أيضا الذى بعثه الله يجب أن يكون جملة الشخص. وثالثها: أن قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) يدل على أن تلك الجملة أحياها وبعثها

أما قوله ﴿ كيف ننشرها ﴾ فالمراد يحييها . يقال : أنشر الله الميت ونشره . قال تعالى (ثم إذا شاء أنشره) وقد وصف الله العظام بالاحياء فى قوله تعالى (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها) وقرىء (ننشرها) بفتح النون وضم الشين . قال الفراء : كانه ذهب إلى النشر بعد الطى ، وذلك أن بالحياة يكون الانبساط فى التصرف . فهو كانه مطوى ما دام ميتا ، فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطى . وقرأ حمزة والكسائى (ننشزها) بالزاى المنقوطة من فوق . والمعنى نرفع بعضها الى بعض . وانشاز الشىء رفعه . يقال : أنشزته فنشز . أى رفعته فارتفع . ويقال لما ارتفع من الأرض نشز . ومنه نشوز المرأة . وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج . ومعنى الآية على هذه القراءة : كيف نرفعها من الأرض فنردها الى أماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض . وروى عن النخعى أنه كان يقرأ (ننشزها) بفتح النون وضم الشين والزاى ووجهه ماقال الأخفش أنه يقال : نشزته وأنشزته أى رفعته ، والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ، ثم بسط اللحم عليها . ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها . ورفع بعضه الى جنب البعض . فيكون كل القراآت داخلا فى ذلك

ثم قال تعالى ﴿ فلما تبين له ﴾ وهذا راجع الى ماتقدم ذكره من قوله (أنى يحيي هذه الله بعد موتها) والمعنى فلما تبين له وقوع ماكان يستبعد وقوعه . وقال صاحب الكشاف : فاعل «تبين له» مضمر تقديره فلما تبين له أن الله على كل شىء قدير قال (أعلم أن الله على كل شىء قدير) فحذف الأول لدلالة الثانى عليه . وهذا عندى فيه تعسف . بل الصحيح أنه لما تبين له أمر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال (أعلم أن الله على كل شىء قدير) وتأويله : أنى قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة والكسائى (قال اعلم) على لفظ الأمر وفيه وجهان : أحدهما : أنه عند التبين أمر نفسه بذلك . قال الاعشى

ودع أمامة ان الركب قد رحلوا

والثانى : أن الله تعالى قال (أعلم أن الله على كل شىء قدير) ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والأعمش : قيل أعلم أن الله على كل شىء قدير ويؤكده قوله فى قصة ابراهيم (ربى أرنى كيف تحيي الموتى) ثم قال فى آخرها (واعلم أن الله عزيز حكيم) قال القاضى : والقراءة الأولى وذلك لأن الأمر بالشىء انما يحسن عند عدم المأمور به . وههنا العلم حاصل بدليل قوله (فلما تبين له) فكان الأمر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز . أما الاخبار عن أنه حصل كان جائزا

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٦٠»

القصة الثالثة

وهى أيضا دالة على صحة البعث

قوله تعالى ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى عامل «إذ» قولان : قال الزجاج : التقدير اذكر إذ قال إبراهيم ، وقال غيره انه معطوف على قوله (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم) والتقدير : ألم تر إذ حاج إبراهيم فى ربه، وألم تر إذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لم يسم عزيراً حين قال (أو كالذى مر على قرية) وسمى ههنا إبراهيم مع أن المقصود من البحث فى كلتا القصتين شىء واحد ، والسبب أن عزيراً لم يحفظ الأدب ، بل قال (أنى يحي هذه الله بعد موتها) وابراهيم حفظ الأدب فانه أثنى على الله أولا بقوله (رب) ثم دعا حيث قال (أرنى) وأيضا أن ابراهيم لما راعى الأدب جعل الاحياء والاماتة فى الطيور ، وعزيراً لما لم يراع الأدب جعل الاحياء والاماتة فى نفسه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى سبب سؤال إبراهيم وجوها : الأول : قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج : أنه رأى جيفة مطروحة فى شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب البحر . وإذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت ، وإذا ذهبت السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت، فقال إبراهيم (رب أرنى كيف تجمع أجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر) فقيل : أولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال أن يصير العلم بالاستدلال ضروريا

﴿الوجه الثانى﴾ قال محمد بن إسحق والقاضى : سبب السؤال أنه مع مناظرته مع نمروذ لما قال : ربى الذى يحي ويميت ، قال أنا أحي وأميت . فأطلق محبوسا وقتل رجلا . فقال إبراهيم : ليس هذا باحياء واماتة . وعند ذلك قال (رب أرنى كيف تحي الموتى) لتنكشف هذه المسألة عند نمروذ وأتباعه ، وروى عن نمروذ أنه قال له : قل لربك حتى يحي والا قتلتك . فسأل الله تعالى ذلك ، وقوله (ليطمئن قلبى) بنجاتى من القتل أو ليطمئن قلبى بقوة حجتى وبرهانى ، وان عدولى منها إلى غيرها ماكان بسبب ضعف تلك الحجة . بل كان بسبب جهل المستمع

﴿والوجه الثالث﴾ قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى رضى الله عنهم : ان الله تعالى أوحى اليه انى متخذ بشراً خليلا : فاستعظم ذلك إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، وقال إلهى ما علامة ذلك ؟ فقال : علامته أنه يحي الميت بدعائه . فلما عظم مقام إبراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة . خطر بباله : انى لعلى أن أكون ذلك الخليل . فسأل احياء الميت فقال الله (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) على أنى خليلك

﴿الوجه الرابع﴾ أنه صلى الله عليه وسلم انما سأل ذلك لقومه وذلك لأن أتباع الأنبياء كانوا يطالبونهم بأشياء تارة باطلة وتارة حقة . كقولهم لموسى عليه السلام (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) فسأل إبراهيم ذلك . والمقصود أن يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم

﴿الوجه الخامس﴾ ماخطر ببالى فقلت لاشك أن الأمة كما يحتاجون فى العلم بان الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه وإخباره إياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول أن ذلك الواصل ملك كريم لاشيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج الى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لاكلام غيره واذاكان كذلك فلا يبعد أن يقال : انه لما جاء الملك الى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا إلى الخلق طلب المعجز فقال (رب أرنى كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) على أن الآتى ملك كريم لاشيطان رجيم

﴿الوجه السادس﴾ وهو على لسان أهل التصوف : أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلى ، والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والأنوار الالهية فقوله (أرنى كيف تحي الموتى) طلب لذلك التجلى والمكاشفة فقال أولم تؤمن قال بلى أومن به ايمان الغيب ، ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبى بسبب حصول ذلك التجلى . وعلى قول المتكلمين : العلم الاستدلالى مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شىء

من الشكوك والشبهات

﴿الوجه السابع﴾ لعله طالع فى الصحف التى أنزلها الله تعالى عليه أنه يشرف ولده عيسى بأنه يحى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) على أنى لست أقل منزلة فى حضرتك من ولدى عيسى

﴿الوجه الثامن﴾ أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بذبح الولد فسارع اليه . ثم قال : أمرتنى أن أجعل ذا روح بلا روح ففعلت ، وأنا أسألك أن تجعل غير ذى روح روحانيا . فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على أنك اتخذتنى خليلا

﴿الوجه التاسع﴾ نظر ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى قلبه فرآه ميتاً بحب ولده فاستحى من الله وقال : أرنى كيف تحيي الموتى أى القلب إذا مات بسبب الغفلة كيف يكون إحياؤه بذكر الله تعالى

﴿الوجه العاشر﴾ تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرنى ذلك فى الدنيا . فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على أن خصصتنى فى الدنيا بمزيد هذا التشريف

﴿الوجه الحادى عشر﴾ لم يكن قصد ابراهيم إحياء الموتى ، بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة

﴿الثانى عشر﴾ ما قاله قوم من الجهال ، وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكا فى معرفة المبدأ وفى معرفة المعاد . أما شكه فى معرفة المبدأ فقوله (هذا ربى) وقوله (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) وأما شكه فى المعاد فهو فى هذه الآية ، وهذا القول سخيف ، بل كفر وذلك لأن الجاهل بقدرة الله تعالى على إحياء الموتى كافر ، فمن نسب النبى المعصوم إلى ذلك فقد كفر النبى المعصوم ، فكان هذا بالكفر أولى . ومما يدل على فساد ذلك وجوه : أحدها : قوله تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) ولو كان شاكا لم يصح ذلك . وثانيها : قوله (ولكن ليطمئن قلبى) وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين . ومنها أن الشك فى قدرة الله تعالى يوجب الشك فى النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه .

أما قوله تعالى ﴿أولم تؤمن﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أنه استفهام بمعنى التقرير . قال الشاعر

ألستم خير من ركب المطايا ــ وأندى العالمين بطون راح

والثانى : المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما أجاب به ليعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمنا بذلك ، عارفا به ، وأن المقصود من هذا السؤال شىء آخر .

أما قوله تعالى ﴿قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾ فاعلم أن اللام فى (ليطمئن) متعلق بمحذوف ، والتقدير : سألت ذلك إرادة طمأنينة القلب . قالوا : والمراد منه أن يزول عنه الخواطر التى تعرض

للمستدل . والا فاليقين حاصل على كلتا الحالتين .

وههنا بحث عقلي وهو أن هذا التفسير مفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض. وفيه سؤال صعب . وهو أن الانسان حال حصول العلم له إما أن يكون مجوزاً لنقيضه . وإما أن لايكون . فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوى . لااعتقاد جازم . وإن لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت فى العلوم

واعلم أن هذا الاشكال إنما يتوجه إذا قلنا : المطلوب هو حصول الطمأنينة فى اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء . أما لو قلنا : المقصود شيء آخر فالسؤال زائل .

أما قوله تعالى ﴿فخذ أربعة من الطير﴾ فقال ابن عباس رضى الله عنهما : أخذ طاوساً ونسراً وغراباً وديكا . وفى قول مجاهد وابن زيد رضى الله عنهما : حمامة بدل النسر . وههنا أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ أنه لما خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين : الأول : أن الطير همته الطيران فى السماء . والارتفاع فى الهواء . والخليل كانت همته العلو والوصول إلى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته

﴿والوجه الثانى﴾ أن الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة . ووضع على رأس كل جبل قطعاً مختلطة . ثم دعاها طار كل جزء إلى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء إلى مشاكله حتى تتألف الأبدان وتتصل بها الأرواح . ويقرره قوله تعالى (يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر)

﴿البحث الثانى﴾ أن المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد . فلم أمر بأخذ أربع حيوانات . وفيه وجهان : الأول : أن المعنى فيه أنك سألت واحدا على قدر العبودية وأنا أعطى أربعا على قدر الربوبية . والثانى : أن الطيور الأربعة إشارة إلى الأركان الأربعة التى منها تركيب أبدان الحيوانات والنباتات . والاشارة فيه أنك مالم تفرق بين هذه الطيور الأربعة لايقدر طير الروح على الارتفاع إلى هواء الربوبية . وصفاء عالم القدس

﴿البحث الثالث﴾ إنما خص هذه الحيوانات لأن الطاوس إشارة إلى مافى الانسان من حب الزينة والجاه والترفع . قال تعالى (زين للناس حب الشهوات) والنسر إشارة إلى شدة الشغف بالأكل والديك إشارة إلى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج . والغراب إشارة إلى شدة الحرص على الجمع والطلب . فان من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار فى غاية البرد للطلب . والاشارة فيه الى أن الانسان ما لم يسع فى قتل شهوة النفس والفرج وفى إبطال الحرص وابطال التزين

للخلق ، لم يجد فى قلبه روحا وراحة من نور جلال الله

أما قوله تعالى ﴿فصرهن اليك﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (فصرهن اليك) بكسر الصاد ، والباقون بضم الصاد ، أما الضم ففيه قولان : الأول : أنه من صرت الشيء أصوره إذا أملته اليه ، ورجل أصور أى مائل العنق ، ويقال : صار فلان إلى كذا إذا قال به ومال اليه . وعلى هذا التفسير يحصل فى الكلام محذوف ، كأنه قيل : أملهن اليك وقطعهن ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ ، فحذف الجملة التى هى قطعهن لدلالة الكلام عليه . كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق) على معنى : فضرب فانفلق . لأن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ) يدل على التقطيع

فان قيل : ما الفائدة فى أمره بضمها إلى نفسه بعد أن يأخذها ؟

قلنا : الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهيآتها لئلا تلتبس عليه بعد الاحياء ، ولا يتوهم أنها غير تلك .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول ابن عباس ، وسعيد بن جبير ، والحسن ومجاهد (صرهن اليك) معناه : قطعهن . يقال : صارالشيء يصوره صوراً ، إذا قطعه ، قال رؤبة يصف خصما : ألد صرناه بالحكم . أى قطعناه . وعلى هذا القول لايحتاج إلى الاضمار . وأما قراءة حمزة بكسر الصاد ، فقد فسر هذه الكلمة أيضاً تارة بالامالة ، وأخرى بالتقطيع . أما الامالة فقال الفراء : هذه لغة هذيل وسليم : صاره يصيره إذا أماله . وقال الأخفش وغيره (صرهن) بكسر الصاد : قطعهن . يقال : صاره يصيره إذا قطعه . قال الفراء : أظن أن ذلك مقلوب من صرى يصرى إذا قطع ، فقدمت ياؤها ، كما قالوا : عثا وعاث . قال المبرد : وهذا لا يصح لأن كل واحد من هذين اللفظين أصل فى نفسه مستقل بذاته ، فلا يجوز جعل أحدهما فرعا عن الآخر .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية : قطعهن . وأن ابراهيم قطع أعضاءها ولحومها وريشها ودماءها ، وخلط بعضها على بعض ، غير أبى مسلم فانه أنكر ذلك ، وقال : ان ابراهيم عليه السلام لما طلب إحياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثالا قرب به الأمر عليه ، والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة ، أى فعود الطيور الأربعة أن تصير بحيث إذا دعوتها أجابتك وأتتك ، فاذا صارت كذلك ، فاجعل على كل جبل واحدا حال حياته ، ثم ادعهن يأتينك سعيا ، والغرض منه ذكر مثال محسوس فى عود الأرواح إلى الاجساد على سبيل السهولة وأنكر القول بأن المراد منه : فقطعهن . واحتج عليه بوجوه : الأول : أن المشهور فى اللغة فى

قوله (فصرهن) أملهن . وأما التقطيع والذبح فليس فى الآية مايدل عليه . فكان إدراجه فى الآية الحاقا لزيادة بالآية لم يدل الدليل عليها وأنه لايجوز . والثانى : أنه لوكان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك . فان ذلك لايتعدى بالى . وانما يتعدى بهذا الحرف إذاكان بمعنى الامالة

فان قيل : لم لايجوز أن يقال فى الكلام تقديم وتأخير . والتقدير : فخذ اليك أربعة من الطير فصرهن .

قلنا : التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجىء إلى التزامه خلاف الظاهر . والثالث : أن الضمير فى قوله (ثم ادعهن) عائد اليها لا إلى أجزائها . واذاكانت الأجزاء متفرقة متفاصلة ، وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الأجزاء يلزم أن يكون الضمير عائدا إلى تلك الأجزاء لااليها . وهو خلاف الظاهر . وأيضا الضمير فى قوله (يأتينك سعيا) عائدا اليها لاإلى أجزائها . وعلى قولكم إذا سعى بعض الأجزاء إلى بعض كان الضمير فى (يأتينك) عائداإلى أجزائها لااليها . واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه : الأول : أن كل المفسرين الذين كانوا قبل أبى مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها ، فيكون إنكار ذلك إنكارا للاجماع . والثانى : أن ماذكره غير مختص بابراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على الغير . والثالث : أن ابراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيي الموتى . وظاهر الآية يدل على أنه أجيب إلى ذلك . وعلى قول أبى مسلم لاتحصل الاجابة فى الحقيقة . والرابع : أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) يدل على أن تلك الطيور جعلت جزأ جزأ . قال أبو مسلم فى الجواب عن هذا الوجه : أنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة والجواب : أن ماذكرته وان كان محتملا إلا أن حمل الجزء على ماذكرناه أظهر . والتقدير : فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزأ أو بعضا

أما قوله تعالى ﴿ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا﴾

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله (على كل جبل) جميع جبال الدنيا . فذهب مجاهد والضحاك إلى العموم بحسب الامكان . كأنه قيل : فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه . وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع : أربعة جبال على حسب الطيور الأربعة . وعلى حسب الجهات الأربعة أيضا . أعنى المشرق . والمغرب . والشمال . والجنوب . وقال السدى وابن جريج : سبعة من الجبال . لأن المراد

مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى

كل جبل يشاهده إبراهيم عليه السلام . حتى يصح منه دعاء الطير لأن ذلك لايتم إلا بالمشاهدة ، والجبال التى كان يشاهدها إبراهيم عليه السلام سبعة

﴿المسألة الثانية﴾ روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر بذبحها ، ونتف ريشها ، وتقطيعها جزءاً جزءاً وخلط دمائها ولحومها ، وأن يمسك رؤسها . ثم أمر بأن يجعل أجزاءها على الجبال على كل جبل ربعاً من كل طائر ، ثم يصيح بها : تعالين باذن الله تعالى ، ثم أخذ كل جزء يطير الى الآخر حتى تكاملت الجثث ، ثم أقبلت كل جثة الى رأسها ، وانضم كل رأس الى جثته ، وصار الكل أحياء باذن الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عاصم فى رواية أبى بكر والفضل (جزءاً) مثقلا مهموزاً حيث وقع ، والباقون مهموزا مخففا . وهما لغتان بمعنى واحد

أما قوله تعالى ﴿ثم ادعهن يأتينك سعياً﴾ فقيل عدوا ومشيا على أرجلهن ، لأن ذلك أبلغ فى الحجة ، وقيل طيرانا ، وليس يصح ، لأنه لا يقال للطير إذا طار : سعى . ومنهم من أجاب عنه بأن السعى هو الاشتداد فى الحركة ، فان كانت الحركة طيرانا ، فالسعى فيها هو الاشتداد فى تلك الحركة

وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطا فى صحة الحياة ، وذلك لأنه تعالى جعل كل واحد من تلك الأجزاء والابعاض حياً فاهما للنداء ، قادراً على السعى والعدو ، فدل ذلك على أن البنية ليست شرطا فى صحة الحياة . قال القاضى : الآية دالة على أنه لابد من البنية من حيث أوجب التقطيع بطلان حياتها

والجواب : أنه ضعيف ، لأن حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة . أما الانفكاك عنه فى بعض الأحوال فانه يدل على أن المقارنة حيث حصلت ماكانت واجبة ، ولما دلت الآية على حصول فهم النداء ، والقدرة على السعى لتلك الأجزاء حال تفرقها ، كان دليلا قاطعا على أن البنية ليست شرطا للحياة

أما قوله تعالى ﴿واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ فالمعنى أنه غالب على جميع الممكنات (حكيم) أى عليم بعواقب الأمور ، وغايات الأشياء

قوله تعالى ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾

كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦١»

اعلم أنه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ والمعاد. ومن دلائل صحتهما ما أراد. أتبع ذلك ببيان الشرائع والأحكام والتكاليف

﴿فالحكم الأول﴾ فى بيان التكاليف المعتبرة فى انفاق الأموال وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجوه: الأول: قال القاضى رحمه الله: انه تعالى لما أجمل فى قوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة) فصل بعد ذلك فى هذه الآية تلك الأضعاف. وإنما ذكر بين الآيتين الأدلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق، لأنه لولا وجود الاله المثيب المعاقب. لكان الانفاق فى سائر الطاعات عبثا. فكأنه تعالى قال لمن رغبه فى الانفاق: قد عرفت أنى خلقتك وأكملت نعمتى عليك بالاحياء والاقدار. وقد علمت قدرتى على المجازاة والاثابة. فليكن علمك بهذه الأحوال داعيا الى انفاق المال، فانه يجازى القليل بالكثير. ثم ضرب لذلك الكثير مثلا. وهو أن من بذر حبة أخرجت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة. فصارت الواحدة سبعمائة

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان النظم ماذكره الأصم وهو أنه تعالى ضرب هذا المثل بعد أن احتج على الكل بما يوجب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم ليرغبوا فى المجاهدة بالنفس والمال فى نصرته، واعلاء شريعته

﴿والوجه الثالث﴾ لما بين تعالى أنه ولى المؤمنين. وأن الكفار أولياؤهم الطاغوت. بين مثل ما ينفق المؤمن فى سبيل الله وما ينفق الكافر فى سبيل الطاغوت

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية إضمار، والتقدير: مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة وقيل: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة

﴿المسأله الثالثة﴾ معنى (ينفقون أموالهم فى سبيل الله) يعنى فى دينه. قيل: أراد النفقة فى الجهاد خاصة. وقيل: جميع أبواب البر. ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق فى الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن الانفاق فى الجهاد على نفسه وعلى الغير. ومن صرف المال الى الصدقات. ومن إنفاقها فى المصالح، لأن كل ذلك معدود فى السبيل الذى هو دين الله وطريقته لأن كل ذلك (إنفاق فى سبيل الله)

فان قيل: فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها؟

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٦٢»

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن المقصود من الآية أنه لو علم إنسان يطلب الزيادة والربح أنه إذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمائة حبة، ما كان ينبغى له ترك ذلك ولا التقصير فيه. فكذلك ينبغى لمن طلب الأجر فى الآخرة عندالله أن لايتركه إذاعلم أنه يحصل له على الواحدة عشرة، ومائة، وسبعمائة. وإذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد فى الدنيا سنبلة بهذه الصفة أولم يوجد، كان المعنى حاصلا مستقيما. وهذا قول القفال رحمه الله وهو حسن جدا

والجواب الثانى: أنه شوهد ذلك فى سنبلة الجاورس. وهذا الجواب فى غاية الركاكة

﴿المسألة الرابعة﴾ كان أبو عمرو وحمزة والكسائى يدغمون التاء فى السين فى قوله (أنبتت سبع سنابل) لأنهما حرفان مهموسان، والباقون بالاظهار على الأصل

ثم قال ﴿والله يضاعف لمن يشاء﴾ وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة. ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة، بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المتقين. ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه أدخل فى الاخلاص. أو لأنه تعالى بفضله وإحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب

ثم قال ﴿والله واسع﴾ أى واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليهم، بمقادير الانفاقات، وكيفية مايستحق عليها، ومتى كان الأمر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعا عندالله تعالى

قوله تعالى ﴿الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الانفاق فى سبيل الله. أتبعه ببيان الأمور التى يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب، منها ترك المن والأذى ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نزلت الآية فى عثمان وعبد الرحمن بن عوف، أما عثمان فجهز جيش العسرة فى غزوة تبوك بألف بعير بأقتابها، وألف دينار، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول: يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه، وأما عبد الرحمن بن عوف فانه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : ان الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه . وهذه الآية بمن أنفق على غيره فبين تعالى أن الانفاق على الغير إنما يوجب الثواب العظيم المذكور فى الآية إذا لم يتبعه بمن ولاأذى . قال القفال رحمه الله : وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبراً أيضاً فيمن أنفق على نفسه . وذلك هو أن ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى . ولا يمن به على النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين . ولا يؤذى أحدا من المؤمنين . مثل أن يقول : لولم أحضر لما تم هذا الأمر . ويقول لغيره : أنت ضعيف بطال لامنفعة منك فى هذا الجهاد

﴿المسألة الثالثة﴾ «المن» فى اللغة على وجوه : أحدها : بمعنى الانعام . يقال : قد من الله على فلان . إذا أنعم ، أو لفلان على منة . أى نعمة . وأنشد ابن الانبارى

فمنى علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «ما من الناس أحد أمن علينا فى صحبته ولا ذات يده من ابن أبى قحافة» يريد أكثر إنعاما بماله ، وأيضاً الله تعالى يوصف بأنه منان أى منعم

﴿والوجه الثانى﴾ فى التفسير «المن» النقص من الحق والبخس له . قال تعالى (وإن لك لأجراً غير ممنون) أى غير مقطوع وغير ممنوع ، ومنه سمى الموت : منونا لأنه ينقص الأعمار ، ويقطع الأعذار : ومن هذا الباب المنة المذمومة . لأنه ينقص النعمة ، ويكدرها . والعرب يتمدحون بترك المن بالنعمة ، قال قائلهم :

زاد معروفك عندى عظما أنه عندك مستور حقير

تتناساه كأن لم تأته وهو فى العالم مشهور كثير

إذا عرفت هذا فنقول : المن هو إظهار الاصطناع اليهم ، والأذى شكايته منهم بسبب ما أعطاهم وإنما كان المن مذموما لوجوه : الأول : أن الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب لأجل حاجته الى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطى ، فاذا أضاف المعطى الى ذلك إظهار ذلك الانعام ، زاد ذلك فى انكسار قلبه ، فيكون فى حكم المضرة بعد المنفعة . وفى حكم المسىء اليه بعد أن أحسن اليه والثانى : إظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة فى صدقته إذا اشتهر من طريقه ذلك . الثالث : أن المعطى يجب أن يعتقد أن هذه النعمة من الله تعالى عليه ، وأن يعتقد أن لله عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل ، وأن يخاف أنه هل قرن بهذا الانعام مايخرجه عن قبول الله إياه ، ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يجعله منة على الغير . الرابع : وهو السر الأصلى : أنه ان علم أن ذلك

الاعطاء إنما تيسر لأن الله تعالى هيأ له أسباب الاعطاء ، وأزال أسباب المنع . ومتى كان الأمر كذلك كان المعطى هو الله فى الحقيقة لا العبد ، فالعبد إذا كان فى هذه الدرجة كان قلبه مستنيراً بنور الله تعالى وإذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالأسباب الجسمانية الظاهرة . وكان محروما عن مطالعة الأسباب الربانية الحقيقة ، فكان فى درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول ، وعن الآثار الى المؤثر ، وأما الأذى فقد اختلفوا فيه . منهم من حمله على الاطلاق فى أذى المؤمنين ، وليس ذلك بالمن . بل يجب أن يكون مختصاً بما تقدم ذكره ، وهو مثل أن يقول للفقير : أنت أبداً تجيئنى بالايلام ، وفرج الله عنى منك ، وباعد ماينى وبينك . فبين سبحانه و تعالى أن من أنفق ماله ثم أنه لايتبعه المن والأذى فله الأجر العظيم والثواب الجزيل

فان قيل : ظاهر اللفظ أنهما بمجموعهما يبطلان الأجر ، فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثانى لا يبطل الأجر

قلنا : بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لأن قوله (لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) يقتضى أن لا يقع منه لا هذا ولا ذاك

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلها . وذلك لأنه تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبقى إذا لم يوجد المن والأذى ، لأنه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة

أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الانفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلا . من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكى يمن ، ولم ينفق لطلب رضوان الله . ولا على وجه القربة والعبادة ، فلا جرم بطل الأجر . طعن القاضى فى هذا الجواب فقال : انه تعالى بين أن هذا الانفاق قد صح ، ولذلك قال (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) وكلمة (ثم) للتراخى ، وما يكون متأخراً عن الانفاق موجب للثواب . لأن شرط المتأثر يجب أن يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده

أجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : أن ذكر المن والأذى وان كان متأخراً عن الانفاق ، إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على أنه حين أنفق ما كان انفاقه لوجه الله . بل لأجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة . ومتى كان الأمر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب . والثانى : هب أن هذا الشرط متأخر ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : ان تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب أصحاب الموافاة . وتقريره معلوم فى علم الكلام

قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ «٢٦٣»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ

النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دلت أن المن والأذى من الكبائر ، حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل

أما قوله ﴿لهم أجرهم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الأجر على الله تعالى . وأصحابنا يقولون : حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لأن العمل واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الأجر

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على نفى الاحباط . وذلك لأنها تدل على أن الأجر حاصل لهم على الاطلاق . فوجب أن يكون الأجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر . وذلك يبطل القول بالاحباط

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعت الأمة على أن قوله (لهم أجرهم عند ربهم) مشروط بان لا يوجد منه الكفر ، وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص . ومتى جاز ذلك فى الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية . وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة فى التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد

أما قوله ﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ ففيه قولان : الأول : أن انفاقهم فى سبيل الله لا يضيع ، بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة . لا يخافون من أن لا يوجد ، ولا يحزنون بسبب أن لا يوجد . وهو كقوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما) والثانى : أن يكون المراد أنهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة ، كما قال (وهم من فزع يومئذ آمنون) وقال (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

قوله تعالى ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غنى حليم يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر

وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ «٢٦٤» وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٦٥»

فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلداً لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدى القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير﴾

أما القول المعروف . فهو القول الذى تقبله القلوب ولا تنكره ، والمراد منه ههنا أن يرد السائل بطريق جميل حسن ، وقال عطاء : عدة حسنة ، أما المغفرة ففيه وجوه : أحدها : أن الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك ، فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان ، فأمر بالعفو عن بذاءة الفقير ، والصفح عن اساءته . وثانيها : أن يكون المراد : ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل : وثالثها : أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ، ولا يهتك ستره . والمراد من القول المعروف رده بأحسن الطرق ، وبالمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله . ورابعها : أن قوله (قول معروف) خطاب مع المسؤل بأن يرد السائل بأحسن الطرق ، وقوله (ومغفرة) خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤل فى ذلك الرد . فربما لم يقدر على ذلك الشيء فى تلك الحالة . ثم بين تعالى أن فعل الرجل لهذين الأمرين خيرله من صدقة يتبعها أذى ، وسبب هذا الترجيح أنه إذا أعطى ثم أتبع الاعطاء بالايذاء ، فهناك جمع بين الانفاع والاضرار ، وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار . وأما القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن إيصال السرور إلى قلب المسلم ، ولم يقترن به الاضرار . فكان هذا خيراً من الأول

واعلم أن من الناس من قال : ان الآية واردة فى التطوع ، لأن الواجب لا يحل منعه ، ولا رد السائل منه . وقد يحتمل أن يراد به الواجب . وقد يعدل به عن سائل إلى سائل ، وعن فقير

إلى فقير . ثم قال (والله غنى) عن صدقة العباد فانما أمركم بها ليثيبكم عليها (حليم) إذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته . وهذا سخط منه ووعيد له . ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الانفاق أحدهما الذى يتبعه المن والأذى والثانى الذى لا يتبعه المن والأذى . فشرح حال كل واحد منهما . وضرب مثلا لكل واحد منهما . فقال فى القسم الأول الذى يتبعه المن والأذى (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) وفى الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال القاضى : انه تعالى أكد النهى عن ابطال الصدقة بالمن والأذى وأزال كل شبهة للمرجئة بأن بين أن المراد أن المن والأذى يبطلان الصدقة . ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت . فلا يصح أن تبطل فالمراد إبطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى

واعلم أنه تعالى ذكر لكيفية إبطال أجر الصدقة بالمن والأذى مثلين . فمثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس . وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر . لأن بطلان أجر نفقة هذا المرائى الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها المن والأذى . ثم مثله ثانياً بالصفوان الذى وقع عليه تراب وغبار . ثم أصابه المطر القوى . فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار ولا تراب أصلا . فالكافر كالصفوان . والتراب مثل ذلك الانفاق . والوابل كالكفر الذى يحبط عمل الكافر . وكالمن والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق . قال : فكما أن الوابل أزال التراب الذى وقع على الصفوان . فكذا المن والأذى يوجب أن يكونا مبطلين لأجر الانفاق بعد حصوله . وذلك صريح فى القول بالاحباط والتكفير . قال الجبائى : وكما دل هذا النص على صحة قولنا . فالعقل دل عليه أيضا . وذلك لأن من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته . لوجب أن يستحق النقيضين . لأن شرط الثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال . وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال . فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال . ولأنه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة . ومنع الاثابة ظلم . وهذا العقاب عدل . فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه . وأن يكون ظالما من حيث انه منع الاثابة . فيكون ظالما بنفس الفعل الذى هو عادل فيه وذلك محال . فصح بهذا قولنا فى الاحباط والتكفير بهذا النص . وبدلالة العقل . هذا كلام المعتزلة

وأما أصحابنا فانهم قالوا : ليس المراد بقوله (لا تبطلوا) النهى عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته،

بل المراد به أن يأتى بهذا العمل باطلا . وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد اتى به من الابتداء على نعت البطلان . واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل : أولها : أن النافى والطارىء ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارىء زوال النافى . وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارىء أولى من زوال النافى . بل ربما كان هذا أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع . ثانيها : أن الطارىء لو أبطل لكان اما أن يبطل ما دخل منه فى الوجود فى الماضى وهو محال ؛ لأن الماضى انقضى ولم يبق فى الحال . وإعدام المعدوم محال . واما أن يبطل ما هو موجود فى الحال وهو أيضا محال . لأن الموجود فى الحال لو أعدمه فى الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال . واما أن يبطل ما سيوجد فى المستقبل وهو محال . لأن الذى سيوجد فى المستقبل معدوم فى الحال ، واعدام ما لم يوجد بعد محال . وثالثها : أن شرط طريان الطارىء زوال النافى . فلو جعلنا زوال النافى معللا بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . ورابعها : أن الطارىء إذا طرأ وأعدم الثواب السابق : فالثواب السابق اما أن يعدم من هذا الطارىء شيئا أو لا يعدم منه شيئا . والأول هو الموازنة . وهو قول أبى هاشم وهو باطل ، وذلك لأن الموجب لعدم كل واحد مهما وجود الآخر . فلو حصل العدمان معاً اللذان هما معلولان . لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان . فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال . وأما الثانى وهو قول أبى على الجبائى فهو أيضا باطل . لأن العقاب الطارىء لما أزال الثواب السابق . وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة فى ازالة الشىء من هذا العقاب الطارىء . فحينئذ لايحصل له من العمل الذى أوجب الثواب السابق فائدة أصلالا فى جلب ثواب . ولا فى دفع عقاب ، وذلك على مضادة النص الصريح فى قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولأنه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة . ولم يظهر له منها أثر لا فى جلب المنفعة . ولا فى دفع المضرة . وخامسها : وهو أنكم تقولون : الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض . وذلك محال من القول . لأن أجزاء الاستحقاقات متساوية فى الماهية . فالصغيرة الطارئة إذا انصرف تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض ، مع استواء الكل فى الماهية . كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال . فلم يبق إلا أن يقال بأن الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق . أو لا تزيل شيئاً منها وهو المطلوب . وسادسها : وهو أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم . فاما أن يقال بأن المؤثر فى إبطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارىء أو كلها والأول باطل لأن اختصاص بعض

تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها فى الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال . والقسم الثانى باطل . لأنه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب . فقد جتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال . لأنه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنياً عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معاوهو محال . وسابعها : وهو أنه لامنافاة بين هذين الاستحقاقين . لأن السيد إذا قال لعبده : احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق . ثم فى ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد . فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله . فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم . حيث دفع القتل عن سيده . ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة . وكل واحد من الاستحقاقين ثابت . والعقلاء يرجعون فى مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى المهايأة . فأما أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع فى بداهة العقول . وثامنها : أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم . فهذا الطارىء اما أن يكون له أثر فى جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أولا يكون . والأول محال . لأن ذلك الفعل إنما يكون موجودا فى الزمان الماضى ، فلو كان لهذا الطارىء أثر فى ذلك الفعل الماضى لكان هذا ايقاعا للتأثير فى الزمان الماضى وهو محال وان لم يكن للطارىء أثر فى اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يبقى ذلك الاقتضاء كما كان . وأن لايزول ولا يقال : لم لايجوز أن يكون هذا الطارىء مانعاً من ظهور الأثر على ذلك السابق . لأنا نقول : إذا كان هذا الطارىء لايمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلا ، والبتة من حيث ان إيقاع الأثر فى الماضى محال . واندفاع أثر هذا الطارىء ممكن فى الجملة . كان الماضى على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث . فكان الماضى بدفع هذا الحادث أولى من العكس . وتاسعها : أن هؤلاء المعتزلة يقولون : ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص . وذلك محال . لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة . والأعظم لايحبط بالأقل . قال الجبائى : انه لايمتنع أن تكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة ، لأن معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه ، كما أن استحقاق قيام الربانية وتدرباه وملكه وبلغه إلى النهاية العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه ، فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لاتضبط عظما وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم ، الذى يوافى على ثواب جملة الطاعات . واعلم أن هذا

العذر ضعيف . لأن الملك إذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا . فلو أحبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل أحد يذمه وينسبه إلى ترك الانصاف والقسوة . ومعلوم أن جميع المعاصى بالنسبة إلى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم . فظهر أن ماقالوه على خلاف قياس العقول : وعاشرها : أن إيمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة . فايمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة . هذا مما لايقبله العقل والله أعلم . فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة . بقى تمسك المعتزلة بهذه الآيه فنقول : قوله تعالى (لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) يحتمل أمرين : أحدهما : لاتأتوا به باطلا ، وذلك أن ينوى بالصدقة الرياء والسمعة . فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة . وهذا التأويل لايضرنا البتة

﴿ الوجه الثانى ﴾ أن يكون المراد بالابطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ، ثم بعد ذلك إذا أتبعت بالمن والأذى صار عقاب المن والأذى مزيلا لثواب تلك الصدقة . وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية ، فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثانى أولى من حمله على الوجه الأول واعلم أن الله تعالى ذكر لذلك مثلين : أحدهما : يطابق الاحتمال الأول . وهو قوله (كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله) إذ من المعلوم أن المراد من كونه عمل هذا باطلا أنه دخل فى الوجود باطلا ، لا أنه دخل صحيحا ، ثم يزول ، لأن المانع من صحة هذا العمل هو الكفر . والكفر مقارن له . فيمتنع دخوله صحيحا فى الوجود . فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التأويل ، وأما المثل الثانى وهو الصفوان الذى وقع عليه غبار وتراب ثم أصابه وابل . فهذا يشهد لتأويلهم ، لأنه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب أن يكون المن والأذى مزيلين للأجر والثواب بعد حصول استحقاق الأجر ، الا أن لنا أن نقول : لانسلم أن المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الأجر للكافر ، بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذى لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الأجر والثواب . فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه . وحمل الكلام على ما ذكرناه أولى . لأن الغبار إذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصاً فيه البته . بل كان ذلك الاتصال كالانفصال . فهو فى مرأى العين متصل ، وفى الحقيقة غير متصل . فكذا الانفاق المقرون بالمن والأذى ، يرى فى الظاهر أنه عمل من أعمال البر ، وفى الحقيقة ليس كذلك . فظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف . وأما الحجة العقلية التى تمسكوا بها ، فقد بينا أنه لا منافاة فى الجمع بين الاستحقاقين . وأن مقتضى ذلك الجمع

إما الترجيح واما المهايأة

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم ، وبالأذى لذلك السائل ، وقال الباقون : بالمن على الفقير ، وبالأذى للفقير ، وقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما محتمل ، لأن الانسان إذا أنفق متبجحا بفعله ، ولم يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله ، والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه وإحسانه فكان كالمنان على الله تعالى وان كان القول الثانى أظهر له

أما قوله ﴿كالذى ينفق ماله رئاء الناس﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف فى قوله (كالذى) فيه قولان : الأول : أنه متعلق بمحذوف ، والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كابطال الذى ينفق ماله رئاء الناس ، فبين تعالى أن المن والأذى يبطلان الصدقة ، كما أن النفاق والرياء يبطلانها ، وتحقيق القول فيه أن المنافق والمرائى يأتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ، ومن يقرن الصدقة بالمن والأذى ، فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضا إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه ، فثبت اشتراك الصورتين فى كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى ، وهذا يحقق ما قلنا أن المقصود من الابطال الاتيان به باطلا . لا أن المقصود الاتيان به صحيحا ، ثم إزالته واحباطه بسبب المن والأذى

﴿والقول الثانى﴾ أن يكون الكاف فى محل النصب على الحال ، أى لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذى ينفق ماله رئاء الناس

﴿المسألة الثانية﴾ الرياء مصدر ، كالمراءاة يقال : راأيته رياء ومراءاة ، مثل : راعيته مراعاة ورعاء ، وهو أن ترائى بعملك غيرك ، وتحقيق الكلام فى الرياء قد تقدم ، ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثانى ، فقال (فمثله) وفى هذا الضمير وجهان : أحدهما : أنه عائد الى المنافق ، فيكون المعنى أن الله تعالى شبه المان والمؤذى بالمنافق ، ثم شبه المنافق بالحجر ، ثم قال (كمثل صفوان) وهو الحجر الأملس ، وحكى أبو عبيد عن الأصمعى أن الصفوان والصفا والصفوا واحد ، وكل ذلك مقصور ، وقال بعضهم : الصفوان جمع صفوانة . كمرجان ومرجانة ، وسعدان وسعدانة ، ثم قال (أصابه وابل) الوابل المطر الشديد ، يقال : وبلت السماء تبل وبلا ، وأرض موبولة ، أى أصابها وابل ، ثم قال (فتركه صلدا) الصلد الأمس اليابس ، يقال : حجر صلد ، وجبل صلد إذا كان براقا أملس ، وأرض صلدة ، أى لا تنبت شيئاً كالحجر الصلد ، وصلد الزند إذا لم يور نارا

واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى ، ولعمل المنافق ، فان الناس يرون

فى الظاهر أن لهؤلاء أعمالا . كما يرى التراب على هذا الصفوان . فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل . لأنه تبين أن تلك الأعمال ما كانت لله تعالى . كما أذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب . وأما المعتزلة فقالوا : ان المعنى أن تلك الصدقة أوجبت الأجر والثواب . ثم ان المن والاذى أزالا ذلك الأجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان . واعلم أن فى كيفية هذا التشبيه وجهين: الأول : ما ذكرنا أن العمل الظاهر كالتراب . والمان المؤذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل ، هذا على قولنا . وأما على قول المعتزلة فالمن والأذى كالوابل

﴿الوجه الثانى﴾ فى التشبيه . قال القفال رحمه الله تعالى : وفيه احتمال آخر ، وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة ، فمن عمل باخلاص فكأنه طرح بذرا فى أرض ، فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده فى وقته ، ويجده وقت حاجته . والصفوان محل بذر المنافق . ومعلوم أنه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر . والمعنى أن عمل المان والمؤذى والمنافق يشبه إذا طرح بذراً فى صفوان صلد . عليه غبار قليل ، فاذا أصابه مطر جود ، بقى مستودعا بذره خاليا لا شيء فيه . ألا ترى أنه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة ، والجنة ما يكون فيه أشجار ونخيل . فمن أخلص لله تعالى . كان كمن غرس بستانا فى ربوة من الأرض ، فهو يجنى ثمر غراسه فى أوقات الحاجة . وهى تؤتى أكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة . وأما عمل المان والمؤذى والمنافق ، فهو كمن بذر فى الصفوان الذى عليه تراب ، فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئاً . ومن الملحدة من طعن فى التشبيه ، فقال : ان الوابل إذا أصاب الصفوان جعله طاهراً نقيا نظيفاً عن الغبار والتراب ، فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق . والجواب أن وجه التشبيه ما ذكرناه ، فلا يعتبر باختلافها فيما وراءه . قال القاضى : وأيضاً فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه : أحدها : أنه أصلح فى الاستقرار عليه . وثانيها : الانتفاع بها فى التيمم . وثالثها : الانتفاع به فيما يتصل بالنبات ، وهذا الوجه الذى ذكره القاضى حسن ، الا أن الاعتماد على الأول

أما قوله تعالى ﴿لا يقدرون على شيء مما كسبوا﴾ فاعلم أن الضمير فى قوله (لا يقدرون) الى ماذا يرجع ؟ فيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى معلوم غير مذكور ، أى لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى فى ذلك التراب الذى كان على ذلك الصفوان . لأنه زال ذلك التراب وذلك ما كان فيه ، فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر . وهذا يقوى الوجه الثانى فى التشبيه الذى ذكره القفال رحمه الله تعالى ، وكذا المان والمؤذى والمنافق لا ينتفع أحد منهم بعمله يوم القيامة . والثانى : أنه عائد إلى قوله (كالذى ينفق ماله) وخرج على هذا المعنى،

لأن قوله (كالذى ينفق ماله) انما أشير به إلى الجنس . والجنس فى حكم العام ، قال القفال رحمه الله : وفيه وجه ثالث . وهو أن يكون ذلك مردودا على قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فانكم إذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم ، فرجع عن الخطاب إلى الغائب ، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم)

ثم قال ﴿والله لا يهدى القوم الكافرين﴾ ومعناه على قولهم : سلب الايمان . وعلى قول المعتزلة : انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم

ثم قال تعالى ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير﴾

اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذى يكون مانا ومؤذيا ، ذكر مثل المنفق الذى لا يكون كذلك . وهو هذه الآية . وبين تعالى أن غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق أمران :أحدهما: طلب مرضاة الله تعالى . والابتغاء افتعال من بغيت أى طلبت . وسواء قولك : بغيت وابتغيت

﴿والغرض الثانى﴾ هو تثبيت النفس . وفيه وجوه : أحدها : أنهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها . ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والأذى . وهذا قول القاضى . وثانيها : وتثبيتا من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة فى الايمان مخلصة فيه . ويعضده قراءة مجاهد (وتثبيتا من بعض أنفسهم) وثالثها : أن النفس لا ثبات لها فى موقف العبودية . الا إذا صارت مقهورة بالمجاهدة . ومعشوقها أمران : الحياة العاجلة والمال . فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه . وإذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه . فلما كان التكليف فى هذه الآية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت . فلهذا دخل فيه «من» التى هى للتبعيض . والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه . ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذى ثبتها كلها . وهو المراد من قوله (وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف . وهو كلام حسن وتفسير لطيف . ورابعها : وهو الذى خطر ببالى وقت كتبة هذا الموضع : أن ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله . على ما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) فمن أنفق ماله فى سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب فى مقام التجلى . إلا إذا كان إنفاقه لمحض غرض العبودية ، ولهذا السبب حكى عن على رضى الله عنه أنه قال فى انفاقه (انما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاء ولا شكوراً) ووصف إنفاق أبى بكر فقال (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء

وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى) فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق ، لالأجل غرض النفس وطلب الحض . فهناك اطمأن قلبه ، واستقرت نفسه ، ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ، ولهذا قال أولا فى هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ، ثم أتبع ذلك بقوله (وتثبيتا من أنفسهم) وخامسها : أنه ثبت فى العلوم العقلية ، أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات

إذا عرفت هذا فنقول : ان من يواظب على الانفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران : أحدهما : حصول هذا المعنى . والثانى : صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة فى النفس ، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب فى الحال الى جناب القدس . وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح ، فاتيان العبد بالطاعة لله . ولابتغاء مرضاة الله . يفيد هذه الملكة المستقرة ، التى وقع التعبير عنها فى القرآن بتثبيت النفس . وهو المراد أيضا بقوله (يثبت الله الذين آمنوا) وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح فى هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية ، فصار العبد كما قاله بعض المحققين : غائبا حاضراً ، ظاعناً مقيما . وسادسها: قال الزجاج : المراد من التثبيت أنهم ينفقونها جازمين بأن الله تعالى لا يضيع عملهم ، ولا يخيب رجاءهم ، لأنها مقرونة بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق ، فانه إذا أنفق عد ذلك الانفاق ضائعاً ، لأنه لا يؤمن بالثواب ، فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت . وسابعها : قال الحسن ومجاهد وعطاء : المراد أن المنفق يتثبت فى إعطاء الصدقة فيضعها فى أهل الصلاح والعفاف ، قال الحسن : كان الرجل إذا هم بصدقة تثبت ، فاذا كان لله أعطى ، وإن خالطه أمسك ، قال الواحدى : وانما جاز أن يكون التثبيت ، بمعنى التثبت ، لأنهم ثبتوا أنفسهم فى طلب المستحق ، وصرف المال فى وجهه ، ثم انه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الانفاق هذان الأمران ضرب لانفاقهم مثلا ، فقال : كمثل جنة بربوة أصابها وابل وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وابن عامر (بربوة) بفتح الراء وفى المؤمنين (إلى ربوة) وهو لغة تميم ، والباقون بضم الراء فيهما . وهو أن أشهر اللغات ولغة قريش ، وفيه سبع لغات (ربوة) بتعاقب الحركات الثلاث على الراء . و (رباوة) بالألف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ، و(ربو) والربوة المكان المرتفع ، قال الأخفش : والذى أختاره (ربوة) بالضم . لأن جمعها الربى . وأصلها من قولهم : ربا الشىء يربو إذا ازداد وارتفع ، ومنه الرابية ، لأن أجزاءها ارتفعت ، ومنه الربو إذا أصابه نفس فى جوفه زائد ، ومنه الربا . لأنه يأخذ الزيادة

واعلم أن المفسرين قالوا : البستان إذا كان فى ربوة من الأرض كان أحسن وأكثر ريعا

ولى فيه إشكال ، وهو أن البستان إذا كان فى مرتفع من الأرض . كان فوق الماء . ولا ترتفع اليه أنهار ، وتضربه الرياح كثيراً . فلا يحسن ريعه . وإذا كان فى وهدة من الأرض انصبت مياه الأنهار . ولا يصل اليه إثارة الرياح . فلا يحسن أيضا ريعه . فاذن البستان انما يحسن ريعه إذا كان على الأرض المستوية التى لا تكون ربوة ولا وهدة . فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه . بل المراد منه كون الأرض طينا حرا . بحيث إذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما . فان الأرض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها . وتكمل الأشجار فيها . وهذا التأويل الذى ذكرته متأكد بدليلين : أحدهما : قوله تعالى (وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) والمراد من ربوها ما ذكرنا . فكذا ههنا . والثانى : أنه تعالى ذكر هذا المثل فى مقابلة المثل الأول . ثم كان المثل الأول هو الصفوان الذى لا يؤثر فيه المطر . ولا يربو . ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه . فكان المراد بالربوة فى هذا المثل كون الأرض بحيث تربو وتنمو . فهذا ماخطر ببالى والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى ﴿ أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (أكلها) بالتخفيف . والباقون بالتثقيل . وهو الأصل . والأكل بالضم الطعام . لأن من شأنه أن يؤكل . قال الله تعالى (تؤتى أكلها كل حين باذن ربها) أى ثمرتها وما يؤكل منها . فالأكل فى المعنى مثل الطعمة . وأنشد الأخفش

فما أكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بقرام

وقال أبو زيد : يقال انه لذو أكل . إذا كان له حظ من الدنيا

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الزجاج (آتت أكلها ضعفين) يعنى مثلين . لأن ضعف الشىء مثله زائدا عليه ، وقيل ضعف الشىء مثلاه ، قال عطاء : حملت فى سنة من الريع ما يحمل غيرها فى سنتين . وقال الأصم : ضعف ما يكون فى غيرها . وقال أبو مسلم : مثلى ما كان يعهد منها

ثم قال تعالى ﴿ فان لم يصبها وابل فطل ﴾ الطل : مطر صغير القطر . ثم فى المعنى وجوه : الأول : المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل . إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين . لاينقص بسبب انتقاص المطر . وذلك بسبب كرم المنبت . الثانى : معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها . فلا بد وأن يصيبها طل يعطى ثمرا دون ثمر الوابل . فهى على جميع الأحوال لاتخلو من أن تثمر . فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لايضيع كسبه . قليلا كان أو كثيرا

أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ «٢٦٦»

ثم قال ﴿والله بما تعملون بصير﴾ والمراد من البصير العليم ، أى هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها ، والأمور الباعثة عليها ، وأنه تعالى مجاز بها إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر

قوله تعالى ﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجرى من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾

اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى فى حق من يتبع انفاقه بالمن والأذى . والمعنى أن يكون للانسان جنة فى غاية الحسن والنهاية ، كثيرة النفع ، وكان الانسان فى غاية العجز عن الكسب وفى غاية شدة الحاجة ، وكما أن الانسان كذلك فله ذرية أيضاً فى غاية الحاجة . وفى غاية العجز ، ولا شك أن كونه محتاجا أو عاجزاً مظنة الشدة والمحنة ، وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة . فاذا أصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية ، فانظر كم يكون فى قلبه من الغم والحسرة ، والمحنة والبلية تارة بسبب أنه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس ، وثانياً بسبب أنه بقى فى الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن أن يدفع اليه أحد شيئاً ، وثالثاً بسبب تعلق غيره به ، ومطالبتهم إياه بوجوه النفقة ، فكذلك من أنفق لأجل الله ، كان ذلك نظيراً للجنة المذكورة وهو يوم القيامة ، كذلك الشخص العاجز الذى يكون كل اعتماده فى وجوه الانتفاع على تلك الجنة ، وأما إذا أعقب إنفاقه بالمن أو بالأذى كان ذلك كالاعصار الذى يحرق تلك الجنة ، ويعقب الحسرة والحيرة والندامة فكذا هذا المال المؤذى إذا قدم يوم القيامة ، وكان فى غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله ، لم يجد هناك شيئا فيبقى لا محالة فى أعظم غم ، وفى أكمل حسرة وحيرة . وهذا المثل فى غاية الحسن ، ونهاية الكمال ، ولنذكر مايتعلق بألفاظ الآية

أما قوله ﴿أيود أحدكم﴾ فيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الود، هو المحبة الكاملة

﴿المسألة الثانية﴾ الهمزة فى «أيود» استفهام لأجل الانكار. وإنما قال (أيود) ولم يقل أيريد لأنا ذكرنا أن المودة هى المحبة التامة. ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة. ذكر هذا اللفظ فى جانب الثبوت فقال (أيود أحدكم) حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام. والنفرة البالغة إلى الحد الذى لا مرتبة فوقه

أما قوله ﴿جنة من نخيل وأعناب﴾

فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاث: الصفة الأولى: كونها من نخيل وأعناب: واعلم أن الجنة تكون محتوية على النخيل والأعناب. ولا تكون الجنة من النخيل والأعناب إلا أن بسبب كثرة النخيل والأعناب. صار كأن الجنة إنما تكون من النخيل والأعناب. وإنما خص النخيل والأعناب بالذكر. لأنهما أشرف الفواكه. ولأنهما أحسن الفواكه مناظر. حين تكون باقية على أشجارها

﴿والصفة الثانية﴾ قوله (تجرى من تحتها الأنهار) ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن فى هذه الجنة

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (له فيها من كل الثمرات) ولا شك أن هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هى الصفات الثلاثة التى وصف الله تعالى هذه الجنة بها: ولا شك أن هذه الجنة تكون فى غاية الحسن. لأنها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر. كثيرة النفع والريع. ولا تمكن الزيادة فى حسن الجنة على ذلك، ثم انه تعالى بعد ذلك شرع فى بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة فقال (وأصابه الكبر) وذلك لأنه إذا صار كبيراً. وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته فى مطعمه، وملبسه، ومسكنه، ومن يقوم بخدمته، وتحصيل مصالحه. فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل والكسب. إلا من تلك الجنة. فحينئذ يكون فى نهاية الاحتياج إلى تلك الجنة

فان قيل: كيف عطف (وأصابه) على (أيود) وكيف يجوز عطف الماضى على المستقبل

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: قال صاحب الكشاف «الواو» للحال لا للعطف. ومعناه (أيود أحدكم) أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبر ثم انها تحرق

﴿والجواب الثانى﴾ قال الفراء: وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا. فحمل العطف على المعنى كأنه قيل: أيود أحدكم ان كان له جنة وأصابه الكبر. ثم انه تعالى زاد فى بيان احتياج

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ «٢٦٧»

ذلك الانسان إلى تلك الجنة فقال (وله ذرية ضعفاء) والمراد من ضعف الذرية: الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى أن ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك الجنة . بسبب الشيخوخة والكبر ، وله ذرية في غاية الضعف والحاجة . بسبب الطفولية والصغر ، ثم قال تعالى (فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت) والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود ، وهي التي يسميها الناس الزوبعة . وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر :

إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصارا

والمقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه إلا الله ، فكذلك من أتى بالأعمال الحسنة ، الا أنه لا يقصد بها وجه الله ، بل يقرن بها أموراً تخرجها عن كونها موجبة للثواب ، فحين يقدم يوم القيامة ، وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته . ونظير هذه الآية قوله تعالى (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) وقوله (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) ثم قال (كذلك يبين الله لكم الآيات) أي كما بين الله لكم آياته ، ودلائله في هذا الباب ، ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم آياته ودلائله في سائر أمور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أن «لعل» للترجي وهو لا يليق بالله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ أن المعتزلة تمسكوا به في أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين الآيتين مراراً

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله

غنى حميـــد﴾

اعلم أنه رغب فى الانفاق ثم بين أن الانفاق على قسمين: منه ما يتبعه المن والأذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين. وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه . ثم انه تعالى ذكر فى هذه الآية أن المال الذى أمر بانفاقه فى سبيل الله كيف ينبغى أن يكون فقال (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) واختلفوا فى أن قوله (أنفقوا) المراد منه ماذا فقال الحسن : المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم : المراد منه التطوع وقال ثالث : انه يتناول الفرض والنفل. حجة من قال المراد منه الزكاة المفروضة. أن قوله (أنفقوا) أمر وظاهر الأمر للوجوب . والانفاق الواجب ليس إلا الزكاة وسائر النفقات الواجبة . حجة من قال المراد صدقة التطوع ماروى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه . والحسن ومجاهد : أنهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم . وردىء أموالهم . فأنزل الله هذه الآية . وعن ابن عباس رضى الله عنهما : جاء رجل ذات يوم بعذق حشف . فوضعه فى الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بئس ما صنع صاحب هذا . فأنزل الله تعالى هذه الآية . حجة من قال : الفرض والنفل داخلان فى هذه الآية . أن المفهوم من الأمر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك . من غير أن يكون فيه بيان أنه يجوز الترك أو لا يجوز ، وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفـــل ، فوجب أن يكونا داخلين تحت الأمر

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول وهو أنه للوجوب فيتفرع عليه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة فى كل مال يكتسبه الانسان . فيدخل فيه زكاة التجارة ، وزكاة الذهب والفضة ، وزكاة النعم. لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ، ويدل على وجوب الزكاة فى كل ما تنبته الأرض . على ما هو قول أبى حنيفة رحمه الله ، واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا ، إلا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فى الخضراوات صدقة» وأيضا مذهب أبى حنيفة أن إخراج الزكاة من كل ما أنبتته الأرض واجب ، قليلا كان أو كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله إلا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»

﴿المسألة الثانيه﴾ اختلفوا فى المراد بالطيب فى هذه الآية على قولين

﴿القول الأول﴾ أنه الجيد من المال دون الردىء ، فأطلق لفظ الطيب على الجيد . على سبيل الاستعارة ، وعلى هذ التفسير فالمراد من الخبيث المذكور فى هذه الآية الردىء

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول ابن مسعود ومجاهد: أن الطيب هو الحلال. والخبيث هو الحرام
حجة القول الأول وجوه:

﴿الحجة الاولى﴾ انا ذكرنا فى سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون بردىء أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد

﴿الحجة الثانية﴾ أن المحرم لايجوز أخذه لاباغماض، ولا بغير إغماض. والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة، وترك الاستقصاء. فيكون المعنى: ولستم بآخذيه وأنتم تعلمون أنه محرم الا أن ترخصوا لأنفسكم أخذ الحرام. ولا تبالوا من أى وجه أخذتم المال. أمن حلاله أو من حرامه

﴿الحجة الثالثة﴾ أن هذا القول متأيد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وذلك يدل على أن المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التى يستطاب ملكها، لا الاشياء الخسيسة التى يجب على كل أحد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضى للقول الثانى فقال: أجمعنا على أن المراد من الطيب فى هذه الآية إما الجيد وإما الحلال فاذا بطل الأول تعين الثانى، وإنما قلنا انه بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد، لكان ذلك أمرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حراما أو حلالا، وذلك غير جائز، والتزام التخصيص خلاف الأصل فثبت أن المراد ليس هو الجيد، بل الحلال، ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث، وهو أن المراد من الطيب ههنا مايكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيباً بمعنى الحلال، ويكون طيبا بمعنى الجودة. وليس لقائل أن يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لايجوز لأنا نقول الحلال إنما سمى طيبا لأنه يستطيبه العقل والدين، والجيد إنما يسمى طيبا لأنه يستطيبه الميل والشهوة، فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين. فكان اللفظ محمولا عليه إذ أثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الأموال الزكاتية. اما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك، وان كان الكل خسيسا كان الزكاة أيضا من ذلك الخسيس ولايكون ذلك خلافا للآية لأن المأخوذ فى هذه الحالة لايكون خسيسا من ذلك المال بل ان كان فى المال جيد وردىء، فحينئذ يقال للانسان لاتجعل الزكاة من ردىء مالك وأما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم» هذا كله إذا قلنا المراد من قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) الزكاة الواجبة أما على القول الثانى وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع، أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع. فنقول

ان الله تعالى ندبهم إلى أن يتقربوا اليه بأفضل مايملكونه ، كمن تقرب إلى السلطان الكبير بتحفة وهدية ، فانه لابد وأن تكون تلك التحفة أفضل مافى ملكه وأشرفها . فكذا ههنا . بقى فى الآية سؤال واحد ، وهو أن يقال ماالفائدة فى كلمة «من» فى قوله (ومما أخرجنا لكم من الأرض)

وجوابه : تقدير الآية : أنفقوا من طيبات ما كسبتم . وأنفقوا من طيبات ماأخرجنا لكم من الأرض إلا أن ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة . حذف فى المرة الثانية لدلالة المرة الأولى عليه

أما قوله تعالى ﴿ولا تيمموا الخبيث﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال: أممته ، ويممته ، وتأممته ، كله بمعنى قصدته قال الأعشى :

تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذى شرف

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحده (ولا تيمموا) بتشديد التاء ، لأنه كان فى الأصل تاءان تاء المخاطبة . وتاء الفعل فأدغم احداهما فى الأخرى . والباقون بفتح التاء مخففة . وعلى هذا الخلاف فى أخواتها . وهى ثلاثة وعشرون موضعا : لا تفرقوا توفاهم ، تعاونوا ، فتفرق بكم ، تلقف . تولوا تنازعوا ، تربصون ، فان تولوا ، لا تكلم ، تلقونه ، تبرجن ، تبدل ، تناصرون . تجسسوا ، تنابزوا ، لتعارفوا ، تميز ، تخيرون ، تلهى ، تلظى ، تنزل الملائكة ، وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال أبو على : هذا الادغام غير جائز ، لأن المدغم يسكن ، واذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصل عند الابتداء به ، كما جلبت فى أمثلة الماضى نحو: اداراتم ، وارتبتم ، واطيرنا ، لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لاتدخل على المضارع

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا فى التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم : هى التاء الأولى وسيبويه لايسقط إلا الثانية ، والفراء يقول: أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها

أما قوله تعالى ﴿منه تنفقون﴾

فاعلم أن فى كيفية نظم الآية وجهين : الأول : أنه تم الكلام عند قوله (ولا تيمموا الخبيث) ثم ابتدأ فقال (منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه) فقوله (منه تنفقون) استفهام على سبيل الانكار . والمعنى أمنه تنفقون مع أنكم لستم بآخذيه إلا مع الاغماض . والثانى : أن الكلام انما يتم عند قوله (الا أن تغمضوا فيه) ويكون الذى مضمرا والتقدير: ولا تيمموا الخبيث منه الذى تنفقونه ولستم بآخذيه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التى فى قوله تعالى (فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها) والمعنى الوثقى التى لاانفصام لها

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦٨»

أما قوله تعالى ﴿ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الاغماض فى اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن وأصله من الغموض وهو الخفاء يقال: هذا الكلام غامض أى خفى الادراك والغمض المتطامن الخفى من الأرض

﴿المسألة الثانية﴾ فى معنى الاغماض فى هذه الآية وجوه: الأول: أن المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لأن الانسان اذا رأى مايكره أغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة فى البيع وغيره إغماضا فقوله (ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه) يقول لو أهدى اليكم مثل هذه الأشياء لما أخذتموها الا على استحياء وإغماض فكيف ترضون لى ما لا ترضونه لأنفسكم والثانى: أن يحمل الاغماض على المتعدى كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى واستم آخذيه إلا اذا أغمضتم بصر البائع يعنى أمرتموه بالاغماض والحط من الثمن

ثم ختم الآية بقوله ﴿واعلموا أن الله غنى حميد﴾ والمعنى أنه غنى عن صدقاتكم ومعنى حميد أى محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر، وهو أن قوله (غنى) كالتهديد على اعطاء الأشياء الرديئة فى الصدقات و(حميد) بمعنى حامد أى أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله (فأولئك كان سعيهم مشكورا)

قوله تعالى ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب الانسان فى انفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال (الشيطان يعدكم الفقر) أى يقول ان أنفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن (يعدكم مغفرة منه وفضلا) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء

﴿المسألة الثانية﴾ الوعد يستعمل فى الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدها الله الذين كفروا) ويمكن أن يكون هذا محمولا على التهكم كما فى قوله (فبشرهم بعذاب أليم)

(المسألة الثالثة) الفقر والفقر لغتان وهو الضعيف بسبب قلة المال وأصل الفقر فى اللغة كسر الفقار، يقال: رجل فقر وفقير إذا كان مكسور الفقار. قال طرفة

انى لست بمرهون فقر

قال صاحب الكشاف: قرىء الفقر بالضم. والفقر بفتحتين:

(المسألة الرابعة) أما الكلام فى حقيقة الوسوسة. فقد ذكرناه فى أول الكتاب فى تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) روى عن ابن مسعود رضى الله عنه: ان للشيطان لمة، وهى الايعاد بالشر وللملك لمة، وهى الوعد بالخير. فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين: من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذى منه يجد الرغبة فى فعل المنكر

أما قوله تعالى (ويأمركم بالفحشاء) ففيه وجوه: الأول: أن الفحشاء: هى البخل (ويأمركم بالفحشاء) أى ويغريكم على البخل اغراء الآمر للمأمور. والفاحش عند العرب. البخيل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقول من عام فلان إلى اللبن إذا اشتهاه وأراد بالفاحش البخيل. قال تعالى (وانه لحب الخير لشديد) وقد نبه الله تعالى فى هذه الآية على لطيفة، وهى أن الشيطان يخوفه أولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل. وذلك لأن البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل فى عينه إلا بتقديم تلك المقدمة. وهى التخويف من الفقر

(الوجه الثانى) فى تفسير الفحشاء وهو أنه يقول: لا تنفق الجيد من مالك فى طاعة الله لئلا تصير فقيرا، فاذا أطاع الرجل الشيطان فى ذلك، زاد الشيطان. فيمنعه من الانفاق فى الكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردىء، وحتى يمنع الحقوق الواجبة، فلا يؤدى الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة، فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها، وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب، وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه فى سبيل الله الجيد والردىء والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئا فى سبيل الله لا الجيد ولا الردىء والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الردىء، فالشيطان إذا أراد نقله من الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش، لا يمكنه إلا

بأن يجره الى الوسط. فان عصى الانسان الشيطان فى هذا المقام، انقطع طمعه عنه. وان أطاعه فيه طمع فى أن يجره من الوسط إلى الطرف الفاحش. فالوسط هو قوله تعالى (يعدكم الفقر) والطرف الفاحش قوله (ويأمركم بالفحشاء) ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن، فقال (والله يعدكم مغفرة منه وفضلا) فالمغفرة اشارة إلى منافع الآخرة، والفضل اشارة الى ما يحصل فى الدنيا من الخلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم أن الملك ينادى كل ليلة «اللهم أعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا»

وفى هذه الآية لطيفة. وهى أن الشيطان يعدك الفقر فى غد دنياك، والرحمن يعدك المغفرة فى غد عقباك. ووعد الرحمن فى غد العقبى أولى بالقبول من وجوه: أحدها: أن وجدان غد الدنيا مشكوك فيه. ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به. وثانيها: أن بتقدير وجدان غد الدنيا. فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى. وعند وجدان غد العقبى لابد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى. لأنه الصادق الذى يمتنع وجود الكذب فى كلامه. وثالثها: أن بتقدير بقاء المال المبخول به فى غد الدنيا. فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن، اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بمهم آخر. وعند وجدان غد العقبى الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها: ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به فى غد الدنيا لا شك أن ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى. وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقى الذى لا ينقطع ولا يزول. وخامسها: أن الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار. فلا ترى شيئا من اللذات إلا ويكون سبباً للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة. فانها خالصة عن الشوائب. ومن تأمل فيما ذكرناه علم أن الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد لوعد الشيطان

إذا عرفت هذا فنقول: المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) وفى الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة: أحدهما: التنكير فى لفظة المغفرة والمعنى مغفرة أى مغفرة. والثانى: قوله (مغفرة منه) فقوله (منه) يدل على كمال حال هذه المغفرة لأن كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضا لكل أحد. فلما خص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظيم حال هذه المغفرة. لأن عظم المعطى يدل على عظم العطية. وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما قاله فى آية أخرى (فأولئك يبدل الله سيآتهم حسنات) ويحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيعا فى غفران ذنوب سائر المذنبين، ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمراً لا يصل اليه عقلنا مادمنا فى دار الدنيا. فان تفاصيل أحوال

يُؤْتِى الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الأَلْبَابِ «٢٦٩»

الآخرة أكثرها محجوبة عنا مادمنا فى الدنيا . وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل فى الدنيا . وهذا الفضل يحتمل عندى وجوها : أحدها : أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس . وهى فضيلة الجود والسخاء . وذلك لأن مراتب السعادة ثلاث : نفسانية . وبدنية . وخارجية . وملك المال من الفضائل الخارجية . وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية . وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث : السعادات النفسانية . وأخسها السعادات الخارجية . فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة . والنقيصة النفسانية معها حاصلة . ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفسانى والنقصان الخارجى . ولاشك أن هذه الحالة أكمل . فثبت أن مجرد الانفاق يقتضى حصول ما وعد الله به من حصول الفضل . والثانى : وهو أنه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك فى مطالبها . ولا مانع للروح من تجلى نور جلال الله لها الا حب الدنيا . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يوحون الى قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات» وإذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالكوكب الدرى والتحق بأرواح الملائكة . وهذا هو الفضل لا غير . والثالث : وهو أحسن الوجوه : أنه مهما عرف من الانسان كونه منفقاً لأمواله فى وجوه الخيرات . مالت القلوب اليه . فلا يضايقونه فى مطالبه . فحينئذ تنفتح عليه أبواب الدنيا ولأن أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة . فيفتح الله عليه أبواب الخير

ثم ختم الآية بقوله ﴿والله واسع عليم﴾ أى أنه واسع المغفرة . قادر على إغنائكم . وإخلاف ما تنفقونه . وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون . فهو يخلفه عليكم

قوله تعالى ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء ، وأن الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الأمر الذى لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما

يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم . ولاشك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل . وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان فى البلاء والمحنة ، فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول ، فهذا هو الاشارة الى وجه النظم ، بقى فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة فى القرآن على أربعة أوجه : أحدها : مواعظ القرآن ، قال فى البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) يعنى مواعظ القرآن وفى النساء (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ . ومثلها فى آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم . ومنه قوله تعالى (وآتيناه الحكم صبياً) وفى لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفى الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة فى النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة . وفى ص (وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) يعنى النبوة ، وفى البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الأسرار فى النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفى هذه الآية (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيراً) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تأمل أيها المسكين فانه تعالى ما أعطى إلا القليل من العلم ، قال تعالى (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى الدنيا بأسرها قليلا ، فقال (قل متاع الدنيا قليل) وانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير ، والبرهان العقلى أيضا يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار ، متناهية العدد . متناهية المدة ، والعلوم لانهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها ، والسعادة الحاصلة منها ، وذلك ينبئك على فضيلة العلم ، والاستقصاء فى هذا الباب قد مر فى تفسير قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب ، فقيل فى حدها : انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ، ومداد هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم «تخلقوا باخلاق الله تعالى» واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين ، وذلك لأن كمال الانسان فى شيئين : أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به . فالمرجع بالأول الى العلم والادراك المطابق . وبالثانى الى فعل العدل والصواب . فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله (رب هب لى حكما) وهو الحكمة النظرية (وألحقنى بالصالحين) الحكمة العملية . ونادى موسى عليه السلام فقال (اننى أنا الله لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية . ثم قال (فاعبدنى) وهو الحكمة العملية . وقال عن عيسى عليه السلام انه قال (انى عبد الله) الآية ، وكل ذلك للحكمة النظرية ، ثم قال (وأوصانى

بالصلاة والزكاة مادمت حياً) وهو الحكمة العملية . وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال (واستغفر لذنبك) وهو الحكمة العملية ، وقال فى جميع الأنبياء (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية : ثم قال (فاتقون) وهو الحكمة العملية . والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الانسان ليس إلا فى هاتين القوتين ، قال أبو مسلم: الحكمة فعلة من الحكم ، وهى كالنحلة من النحل . ورجل حكيم إذا كان ذا حجى ولب وإصابة رأى ، وهو فى هذا الموضع فى معنى الفاعل ويقال : أمر حكيم . أى محكم . وهو فعيل بمعنى مفعول . قال الله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وهذا الذى قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (ومن يؤتى الحكمة) بمعنى : ومن يؤته الله الحكمة . وهكذا قرأ الأعمش

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى . وذلك لأن الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية ، لأنها حاصلة للبهائم والمجانين والأطفال . وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم ، فهى مفسرة بالعلوم النظرية . وان فسرناها بالأفعال الحسية فالأمر ظاهر . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسية ثابتاً من غيرهم ، وبتقدير مقدر غيرهم . وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالاتفاق . فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن ، أو قوة الفهم والحسية على ما هو قول الربيع بن أنس

قلنا : الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات ، وذلك لأنه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكيم فى غير الأنبياء . فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن ، بل هى مفسرة اما بمعرفة حقائق الأشياء ، أو بالاقدام على الأفعال الحسنة الصائبة ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل . فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف ، قلنا : كل ما فعله من هذا الجنس فى حق المؤمنين فقد فعل مثله فى حق الكفار ، مع أن هذا المدح العظيم المذكور فى هذه الآية لا يتناولهم ، فعلمنا أن الحكمة المذكورة فى هذه الآية شىء آخر سوى فعل الالطاف والله أعلم

ثم قال ﴿وما يذكر الا أولو الألباب﴾ والمراد به عندى والله أعلم أن الانسان إذا رأى الحكم والمعارف حاصلة فى قلبه ، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بايتاء الله تعالى وتيسيره ، كان

وَمَا أَنْفَقْتُم مِّن نَفَقَةٍ أَوْنَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ «٢٧٠»

من أولى الألباب . لأنه لم يقف عند المسببات . بل ترقى منها إلى أسبابها ، فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذى لا يحصل إلا لأولى الألباب ، وأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه ، واعتقد أنه هو السبب فى حصولها وتحصيلها ، كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب ، وأما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل . قالوا : هذه الحكمة لا تقوم بنفسها . وانما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتفكر . فيعرف ماله وما عليه ، وعند ذلك يقدم أو يحجم

قوله تعالى ﴿وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من أنصار﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الانفاق يجب أن يكون من أجود المال ، ثم حث أولا بقوله (ولا تيمموا الخبيث) وثانيا بقوله (الشيطان يعدكم الفقر) حث عليه ثالثا بقوله (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (فان الله يعلمه) على اختصاره ، يفيد الوعد العظيم للمطيعين ، والوعيد الشديد للمتمردين . وبيانه من وجوه : أحدها : أنه تعالى عالم بما فى قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية ، أو من نية الرياء والسمعة . وثانيها : أن علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات ، كما قال (انما يتقبل الله من المتقين) وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وثالثها : أنه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعى والنيات فلا يهمل شيئا منها ، ولا يشتبه عليه شىء منها

﴿المسألة الثانية﴾ انما قال (فان الله يعلمه) ولم يقل : يعلمها . لوجهين : الأول : أن الضمير عائد إلى الأخير ، كقوله (ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئا) وهذا قول الأخفش . والثانى : أن الكتابة عادت إلى ما فى قوله (وما أنفقتم من نفقة) لأنها اسم كقوله (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به)

﴿المسألة الثالثة﴾ النذر مايلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال: نذر ينذر، وأصله من الخوف لأن الانسان إنما يعقد على نفسه خوف التقصير فى الأمر المهم عنده . وأنذرت القوم إنذارا .

بالتخويف . وفى الشريعة على ضربين : مفسر وغير مفسر . فالمفسر أن يقول : لله على عتق رقبة . ولله على حج . فههنا يلزم الوفاء به . ولا يجزيه غيره وغير المفسر أن يقول : نذرت لله أن لاأفعل كذا ثم يفعله . أو يقول : لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين . لقوله صلى الله عليه وسلم «من نذر نذرا وسمى فعليه ماسمى . ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين»

أما قوله تعالى ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه وعيد شديد للظالمين . وهو قسمان . أما ظلمه نفسه فذاك حاصل فى كل المعاصى . وأما ظلمه غيره فبأن لاينفق أو يصرف الانفاق عن المستحق إلى غيره . أو يكون نيته فى الإنفاق على المستحق الرياء والسمعة . أو يفسدها بالمعاصى . وهذان القسمان الأخيران ليسا من باب الظلم على الغير . بل من باب الظلم على النفس

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى نفى الشفاعة عن أهل الكبائر ، قالوا: لأن ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه ، فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء . لكان أولئك الشفعاء أنصارا لهم ، وذلك يبطل قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار)

واعلم أن فى العرف لايسمى الشفيع ناصرا . بدليل قوله تعالى (واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون) ففرق تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفى الأنصار نفى الشفعاء

والجواب الثانى : ليس لمجموع الظالمين أنصار . فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار

فان قيل : لفظ الظالمين ولفظ الأنصار جمع . والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد . فكان المعنى : ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار

قلنا : لانسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد . لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لامقابلة الفرد بالفرد

﴿والجواب الثالث﴾ أن هذا الدليل النافى للشفاعة عام فى حق الكل . وفى كل الأوقات ، والدليل المثبت للشفاعة خاص فى حق البعض وفى بعض الأوقات . والخاص مقدم على العام والله أعلم

والجواب الرابع : ما بينا أن اللفظ العام لا يكون قاطعا فى الاستغراق . بل ظاهرا على سبيل الظن القوى . فصار الدليل ظنيا . والمسألة ليست ظنية ، فكان التمسك بها ساقطا

﴿المسألة الثالثة﴾ الانصار جمع نصير . كاشراف وشريف . وأحباب وحبيب

إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «٢٧١»

قوله تعالى ﴿ان تبدوا الصدقات فنعما هى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهوخير لكم ونكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾

اعلم أنه تعالى بين أولا أن الانفاق منه ما يتبعه المن والأذى . ومنه مالا يكون كذلك، وذكر حكم كل واحد من القسمين ، ثم ذكر ثانيا أن الانفاق قد يكون من جيد ومن ردىء ، وذكر حكم كل واحد من القسمين . وذكر فى هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون خفياً ، وذكر كل واحد من القسمين ، فقال (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم : صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) وقال (انما الصدقات للفقراء) وقال صلى الله عليه وسلم «نفقة المرء على عياله صدقة» والزكاة لا تطلق إلا على الفرض . قال أهل اللغة أصل الصدقة «ص د ق» على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ، ومنه قولهم : رجل صدق النظر ، وصدق اللقاء ، وصدقوهم القتال . وفلان صادق المودة . وهذا خل صادق الحموضة . وشىء صادق الحلاوة ، وصدق فلان فى خبره إذا أخبر به على الوجه الذى هو عليه صحيحا كاملا ، والصديق يسمى صديقا لصدقه فى المودة . والصداق سمى صداقا لأن عقد النكاح به يتم ويكمل . وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل ، فهى سبب اما لكمال المال وبقائه . واما لأنه يستدل بها على صدق العبد فى إيمانه وكماله فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ الأصل فى قوله (فنعما) نعم ما . إلا أنه أدغم أحد الميمين فى الآخر ، ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة : قرأ أبو عمرو وقالون وأبو بكر عن عاصم (فنعما) بكسر النون وإسكان العين وهو اختيار أبى عبيد ، قال : لأنها لغة النبى صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن العاص «نعما بالمال الصالح للرجل الصالح» هكذا روى فى الحديث بسكون العين . والنحويون قالوا : هذا يقتضى الجمع بين الساكنين وهو غير جائز ، الا فيما يكون الحرف الأول منهما حرف المد واللين ، نحو : دابة وشابة ، لأن مافى الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة ، وأما الحديث فلأنه لما دل الحس

على أنه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع فى العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانيـة قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم فى رواية حفص (فنعما هى) بكسر النون والعين . وفى تقريره وجهان : أحدهما : أنهم لما احتاجوا إلى تحريك العين حركوها مثل حركة ماقبلها . والثانى : أن هذا على لغة من يقول : نعم . بكسر النون والعين . قال سيبويه : وهى لغـة هذيل . القراءة الثالثـة وهى قراءة سائر القراء (فنعما هى) بفتح النون وكسر العين . ومن قرأ بهذه القراءة . فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها . وهى «نعم» قال طرفة :

نعم الساعون فى الأمر المبر

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : مافى تأويل الشيء . أى نعم الشيء هو . قال أبو على الجيد : فى تمثيل هذا أن يقال : مافى تأويل شيء . لأن ماههنا نكرة . فتمثيله بالنكرة أبين . والدليل على أن : ما نكرة ههنا . أنها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة . وليس ههنا مايوصل به . لأن الموجود بعد ماهو هى ، وكلمة هى مفردة ، والمفرد لايكون صلة لما . وإذا بطل هذا القول فنقول : مانصب على التميز . والتقدير : نعم شيئا هى إبداء الصـــدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليـــه .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى أن المراد بالصدقة المذكورة فى هذه الآية : التطوع . أو الواجب أو مجموعهما

﴿فالقول الأول﴾ وهو قول الأكثرين : أن المراد منه صدقة التطوع . قالوا : لأن الاخفاء فى صدقة التطوع أفضل ، والاظهار فى الزكاة أفضل وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى أن الأفضل فى إعطاء صدقة التطوع إخفاؤه أو إظهاره . فلنذكر أولا الوجوه الدالة على إخفاءه أفضل . فالأول : أنها تكون أبعد عن الرياء والسمعة . قال صلى الله عليه وسلم «لايقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان» والمتحدث بصدقته لاشك أنه يطلب السمعة . والمعطى فى ملأ من الناس يطلب الرياء ، والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما . وقد بالغ قوم فى قصد الاخفاء ، واجتهدوا أن لايعرفهم الآخذ . فكان بعضهم يلقيه فى يد أعمى ، وبعضهم يلقيه فى طريق الفقير . وفى موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى ، وبعضهم كان يشده فى أثواب الفقير وهو نائم . وبعضهم كان يوصل إلى يد الفقير على يد غيره ، والمقصود عن الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة . لأن الفقير إذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة

معاً ، وليس فى معرفة المتوسط الرياء . وثانيها : أنه إذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم ، فكان ذلك يشق على النفس . فوجب أن يكون ذلك أكثر ثوابا . وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الصدقة جهد المقل إلى الفقير فى سر» وقال أيضاً «إن العبد ليعمل عملا فى السر يكتبه الله له سراً فان أظهره نقل من السر وكتب فى العلانية . فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب فى الرياء» وفى الحديث المشهور «سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة فى ظله يوم لا ظل إلا ظله : أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه» وقال صلى الله عليه وسلم «صدقة السر تطفىء غضب الرب» ورابعها : أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه . والاخفاء لا يتضمن ذلك . فوجب أن يكون الاخفاء أولى . وبيان تلك المضار من وجوه : الأول : أن فى الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره . وربما لا يرضى الفقير بذلك والثانى : أن فى الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال . والله تعالى مدح ذلك فى الآية التى تأتى بعد هذه الآية . وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا) والثالث : أن الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة. ويظنون أنه أخذها مع الاستغناء عنها . فيقع الفقير فى المذمة ، والناس فى الغيبة . والرابع : أن فى إظهار الاعطاء إذلالا للآخذ وإهانة له . وإذلال المؤمن غير جائز . والخامس : أن الصدقة جارية مجرى الهدية . وقال عليه الصلاة والسلام «من أهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها» وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئاً إلى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة فى فعل ما لا ينبغى . فهذه جملة الوجوه الدالة على أن إخفاء صدقة التطوع أولى

وأما الوجه فى جواز إظهار الصدقة ، فهو أن الانسان إذا علم أنه إذا أظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به فى اعطاء الصدقات ، فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع . والحال هذه أن يكون الاظهار أفضل . وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «السر أفضل من العلانية . والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به» قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذى : الانسان إذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفى نفسه شهوة أن يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق ، والقلب ينكر ذلك ويدفعه . فهذا الانسان فى محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفاً على العلانية . ثم ان لله عباداً راضوا أنفسهم حتى من الله عليهم بأنواع هدايته فتراكمت على قلوبهم أنوار المعرفة . وذهبت عنهم وساوس النفس . لأن الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم فى بحار عظمة الله تعالى . فاذا عمل عملا فى علانية لم يحتج أن يجاهد . لأن شهوة

النفس قد بطلت . ومنازعة النفس قد اضمحلت . فاذا أعلن به فانما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى فى تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام . ألا ترى أن الله تعالى أثنى على قوم فى تنزيله . وسماهم عباد الرحمن وأوجب لهم أعلى الدرجات فى الجنة . فقال (أولئك يجزون الغرفة) ثم ذكر من الخصال التى طلبوها بالدعاء أن قالوا (واجعلنا للمتقين إماما) ومدح أمة موسى عليه السلام فقال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) ومدح أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ثم أبهم المنكر فقال (وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فهؤلاء أئمة الهدى وأعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدون فى الذهاب إلى الله

فان قيل : إن كان الأمر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار فى قوله (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم)

والجواب من وجهين : الأول : لا نسلم أن قوله (فهو خير لكم) يفيد الترجيح . فانه يحتمل أن يكون المعنى أن إعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات . وطاعة من جملة الطاعات . فيكون المراد منه بيان كونه فى نفسه خيراً وطاعة . لا أن المقصود منه بيان الترجيح

﴿والوجه الثانى﴾ سلمنا أن المراد منه الترجيح . لكن المراد من الآية أنه إذا كانت الحال واحدة فى الابداء والاخفاء . فالأفضل هو الاخفاء . فأما إذا حصل فى الابداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الابداء على الاخفاء

﴿البحث الثانى﴾ أن الاظهار فى إعطاء الزكاة الواجبة أفضل . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الله تعالى أمر الأئمة بتوجيه السعاة لطلب الزكاة . وفى دفعها إلى الأئمة . أو الى السعاة اظهارها وثانيها : أن فى إظهارها نفى التهمة . روى أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلاته فى البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها فى الاظهار والاخفاء لنفى التهمة ، فكذا فى الزكاة : وثالثها : أن اظهارها يتضمن المسارعة الى أمر الله تعالى وتكليفه . واخفاءها يوهم ترك الالتفات الى أداء الواجب فكان الاظهار أولى . هذا كله فى بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة فى هذه الآية صدقة التطوع فقط

﴿القول الثانى﴾ وهو قول الحسن البصرى أن اللفظ متناول للواجب والمندوب . وأجاب عن قول من قال : الاظهار فى الواجب أولى من وجوه : الأول ، أن اظهار زكاة الأموال توجب

اظهار قدر المال . وربما كان ذلك سببا للضرر . بأن يطمع الظلمة فى ماله . أو بكثرة حساده ، وإذا كان الأفضل له إخفاء ماله . لزم منه لامحالة أن يكون اخفاء الزكاة أولى . والثانى : أن هذه الآية انما نزلت فى أيام الرسول صلى الله عليه وسلم . والصحابة ماكانوا متهمين فى ترك الزكاة فلا جرم كان اخفاء الزكاة أولى لهم لأنه أبعد عن الرياء والسمعة أما الآن فلما حصلت التهمة كان الاظهار أولى بسبب حصول التهمة . الثالث : أن لانسلم دلالة قوله (فهو خير) على الترجيح وقد سبق بيانه

أما قوله تعالى ﴿وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ فالاخفاء نقيض الاظهار ، وقوله (فهو) كناية عن الاخفاء . لأن الفعل يدل على المصدر . أى الاخفاء خير لكم ، وقد ذكرنا أن قوله (خير لكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنه فى نفسه خير من الخيرات . كما يقال: الثريد خير وأن يكون المراد منه الترجيح . وإنما شرط تعالى فى كون الاخفاء أفضل أن تؤتوها الفقراء لأن عند الاخفاء الأقرب أن يعدل بالزكاة عن الفقراء . الى الأحباب والاصدقاء الذين لايكونون مستحقين للزكاة . ولذلك شرط فى الاخفاء أن يحصل معه إيتاء الفقراء ، والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة . فيصير عالما بالفقراء ، فيميزهم عن غيرهم . فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة

أما قوله تعالى ﴿ونكفر عنكم من سيئاتكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التكفير فى اللغة التغطية والستر ، ورجل مكفر فى السلاح مغطى فيه ، ومنه يقال : كفر عن يمينه . أى ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة ، والكفارة ستارة لما حصل من الذنب

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم فى رواية أبى بكر (نكفر) بالنون ورفع الراء وفيه وجوه : أحدها : أن يكون عطفا على محل مابعد الفاء . والثانى : أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى ونحن نكفر . والثالث : أنه جملة من فعل وفاعل مبتدأ بمستأنفة منقطعة عما قبلها ، والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائى بالنون والجزم، ووجهه أن يحمل الكلام على موضع قوله (فهو خير لكم) فان موضعه جزم ، ألا ترى أنه لو قال : وان تخفوها تكن أعظم لثوابكم ، لجزم فيظهر أن قوله (خير لكم) فى موضع جزم ، ومثله فى الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ (من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم) بالجزم ، والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم (يكفر) بالياء وكسر الفاء ورفع الراء ، والمعنى : يكفر الله أو يكفر الاخفاء ، وحجتهم أن مابعده على لفظ الافراد . وهو قوله (والله بما تعملون خبير) فقوله (يكفر) يكون أشبه بمابعده . والأولون أجابوا

لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَاءُ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ «٢٧٢»

وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولا ثم لفظ الافراد ثانيا . كما أتى بلفظ الافراد أولا والجمع ثانيا فى قوله (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) ثم قال (وآتينا موسى الكتاب) ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة (وتكفر) بالتاء مرفوعا ومجزوما والفاعل الصدقات ، وقراءة خامسة وهى قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار «ان» ومعناها ان تخفوها يكن خيرا لكم . وان نكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ فى دخول «من» فى قوله (من سيئاتكم) وجوه : أحدها : المراد : ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لأن السيئات كلها لا تكفر بذلك . وإنما يكفر بعضها ثم أبهم الكلام فى ذلك البعض لأن بيانه كالاغراء بارتكابها ، اذا علم أنها مكفرة ، بل الواجب أن يكون العبد فى كل أحواله بين الخوف والرجاء . وذلك إنما يكون مع الابهام . والثانى : أن يكون «من» بمعنى من أجل ، والمعنى : ونكفر عنكم من أجل ذنوبكم ، كما تقول : ضربتك من سوء خلقك أى من أجل ذلك . والثالث . أنها صلة زائدة كقوله (فيها من كل الثمرات) والتقدير ، ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والأول أولى وهو الأصح

ثم قال ﴿والله بما تعملون خبير﴾ وهو إشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية ، والمعنى أن الله عالم بالسر والعلانية ، وأنتم إنما تريدون بالصدقة طلب مرضاته . فقد حصل مقصودكم فى السر ، فما معنى الابداء . فكأنهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون أبعد من الرياء

قوله تعالى ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون﴾

هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق ، وهو بيان أن الذى يجوز الانفاق عليه من هو ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى بيان سبب النزول وجوه : أحدها : أن هذه الآية نزلت حين جاءت نتيلة أم أسماء بنت أبى بكر اليها تسألها . وكذلك جدتها وهما مشركتان . أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لاأعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . فانكما لستما على دينى . فاستأمرته فى ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتصدق عليهما

﴿والرواية الثانية﴾ كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير ، وكانوا لايتصدقون عليهم . ويقولون : مالم تسلموا لانعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان لايتصدق على المشركين ، حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم . والمعنى على جميع الروايات : ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة ، لأجل أن يدخلوا فى الاسلام . فتصدق عليهم لوجه الله . ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم) فرخص فى صلة هذا الضرب من المشركين

﴿المسألة الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على إيمانهم . كما قال تعالى (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ، لعلك باخع نفسك أن يكونوا مؤمنين) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم) فأعلمه الله تعالى أنه بعثه بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا للدلائل ، فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك ، فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء . فسواء اهتدوا أولم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم . وفيه وجه آخر : ليس عليك أن تلجئهم إلى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم . فان مثل هذا الايمان لاينتفعون به ، بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله (ليس عليك هداهم) خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم . ولكن المراد به هو وأمته ، ألا تراه قال (ان تبدوا الصدقات) وهذا خطاب عام ، ثم قال (ليس عليك هداهم) وهو فى الظاهر خاص ، ثم قال بعده (وما تنفقوا من خير فلأنفسكم) وهذا عام ، فيفهم من عموم ماقبل الآية وعموم مابعدها عمومها أيضا

أما قوله تعالى ﴿ولكن الله يهدى من يشاء﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هى مخصوصة بالمؤمنين ، قالوا : لأن قوله (ولكن الله يهدى من يشاء) إثبات للهداية التى نفاها بقوله (ليس عليك هداهم) لكن المنفى بقوله (ليس عليك هداهم) هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله (ولكن الله يهدى من يشاء) عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار ، وهذا

يقتضى أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه . وذلك هو المطلوب

قالت المعتزلة (ولكن الله يهدى من يشاء) يحتمل وجوها : أحدها : أنه يهدى بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك . وثانيها : يهدى بالألطاف وزيادات الهدى من يشاء . وثالثها : ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء . على معنى أنه قادر على ذلك وان لم يفعله . ورابعها : أنه يهدى بالاسم والحكم من يشاء ، فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك

أجاب الأصحاب عن هذه الوجوه بأسرها : أن المثبت فى قوله (ولكن الله يهدى من يشاء) هو المنفى أولا بقوله (ليس عليكم هداهم) لكن المراد بذلك المنفى قوله أولا (ليس عليك هداهم) هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، فالمثبت بقوله (ولكن الله يهدى من يشاء) يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه

ثم قال (وما تنفقوا من خير فلأنفسكم) فالمعنى : وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لأنفسكم أى ليحصل لأنفسكم ثوابه ، فليس يضركم كفرهم

ثم قال تعالى ﴿ وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله ﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية وجوه : الأول : أن يكون المعنى : ولستم فى صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون إلا وجه الله ، فقد علم الله هذا من قلوبكم ، فأنفقوا عليهم إذا كنتم إنما تبتغون بذلك وجه الله فى صلة رحم وسد خلة مضطر ، وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم . الثانى : أن هذا وان كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهى : أى ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله ، وورد الخبر بمعنى الأمر والنهى كثيرا قال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن) الثالث : أن قوله (وما تنفقون) أى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر فى الوجه فى قوله (إلا ابتغاء وجه الله) قولان : أحدهما : أنك إذا قلت : فعلته لوجه زيد فهو أشرف فى الذكر من قولك : فعلته له لأن وجه الشىء أشرف مافيه ، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ . والثانى : أنك إذا قلت : فعلت هذا الفعل له فههنا يحتمل أن يقال : فعلته له ولغيره أيضاً أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعوا على أنه لايجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم ، فتكون هذه الآية مختصة

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢٧٣»

بصدقة التطوع ، وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الذمة وأباه غيره ، وعن بعض العلماء : لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك

ثم قال تعالى ﴿وما تنفقوا من خير يوف اليكم﴾ أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة . وانما حسن قوله (اليكم) مع التوفية لأنها تضمنت معنى التأدية

ثم قال ﴿وأنتم لاتظلمون﴾ أى لاتنقصون من ثواب أعمالكم شيئاً لقوله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) يريد لم تنقص

قوله تعالى ﴿للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لايستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنه يجوز صرف الصدقة إلى أى فقير كان ، بين فى هذه الآية أن الذى يكون أشد الناس استحقاقا بصرف الصدقة إليه من هو ؟ فقال (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى قوله (للفقراء) متعلق بماذا فيه وجوه : الأول : لما تقدمت الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق ، قال بعدها (للفقراء) أى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء . وهذا كما إذا تقدم ذكر رجل فتقول: عاقل لبيب ، والمعنى أن ذلك الذى مر وصفه عاقل لبيب ، وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدراهم : ألفان ومائتان أى ذلك الذى فى الكيس: ألفان ومائتان . هذا أحسن الوجوه . الثانى: أن تقدير الآية: اعمدوا للفقراء واجعلوا ماتنفقون للفقراء . الثالث يجوز أن يكون خبر المبتدأ محذوف . والتقدير : وصدقاتكم للفقراء

﴿المسألة الثانية﴾ نزلت فى فقراء المهاجرين ، وكانوا نحو أربعمائة . وهم أصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة ، وكانوا ملازمين المسجد ، ويتعلمون القرآن ، ويصومون ويخرجون

فى كل غزوة . عن ابن عباس : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصفة . فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم . فقال «أبشروا ياأصحاب الصفة فمن لقينى من أمتى على النعت الذى أنتم عليه راضياً بما فيه فانه من رفاقى»

واعلم أن الله تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (للذين أحصروا فى سبيل الله) فنقول : الاحصار فى اللغة أن يعرض للرجل مايحول بينه وبين سفره ، من مرض أو كبر أو عدو أو ذهاب نفقة . أو ما يجرى مجرى هذه الأشياء . يقال : أحصر الرجل فهو محصر . ومضى الكلام فى معنى الاحصار عند قوله (فان أحصرتم) بما يغنى عن الاعادة . أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الأعداد الممكنة فى معنى الاحصار . فالأول : أن المعنى : انهم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد . وأن قوله فى (سبيل الله) مختص بالجهاد فى عرف القرآن . ولأن الجهاد كان واجبا فى ذلك الزمان . وكان تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون مستعداً لذلك ، متى مست الحاجة . فبين تعالى فى هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة . ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير : أحدها : إزالة عيلتهم . والثانى : تقوية قلبهم لما انتصبوا اليه . وثالثها : تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين . ورابعها : أنهم كانوا محتاجين جدا مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم ، على ماقال تعالى (لا يستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول قتادة وابن زيد : منعوا أنفسهم من التصرفات فى التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة . وكانوا متى وجدوهم قتلوهم

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائى : ان هؤلاء القوم أصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصاروا زمنى . فأحصرهم المرض والزمانه عن الضرب فى الأرض

﴿والقول الرابع﴾ قال ابن عباس : هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد فى سبيل الله فعذرهم الله

﴿القول الخامس﴾ هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته . وكانت شدة استغراقهم فى تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات

﴿الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (لا يستطيعون ضربا فى الأرض) يقال ضربت فى الأرض ضربا إذا سرت فيها . ثم عدم الاستطاعة اما أن يكون لأن اشتغالهم بصلاح الدين

وبأمر الجهاد ، يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لأن خوفهم من الأعداء يمنعهم من السفر ، واما لأن مرضهم وعجزهم يمنعهم منه . وعلى جميع الوجوه فلاشك فى شدة احتياجهم إلى من يكون معيناً لهم على مهماتهم

﴿الصفة الثالثة لهم﴾ قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وابن عامر وحمزة (يحسبهم) بفتح السين والباقون بكسرها وهما اللتان بمعنى واحد ، وقرىء فى القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعاً الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس ، لأن الماضى إذا كان على فعل ، نحو حسب كان المضارع على يفعل ، مثل فرق يفرق وشرب يشرب ، وشذ حسب يحسب ، فجاء على يفعل مع كلمات أخر ، والكسر حسن لمجىء السمع به وان كان شاذا عن القياس

﴿المسألة الثانية﴾ الحسبان هو الظن ، وقوله (الجاهل) لم يرد به الجهل الذى هو ضد العقل ، وانما أراد الجهل الذى هو ضد الاختبار ، يقول : يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف ، وهو تفعل من العفة ومعنى العفة فى اللغة ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم ، وإنما يحسبهم أغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسألة

﴿الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) السيما والسيمياء العلامة التى يعرف بها الشيء ، وأصلها من السمة التى هى العلامة ، قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدى : وزنه يكون فعلا ، كما قالوا : له جاه عند الناس أى وجه ، وقال قوم : السيما الارتفاع لأنها علامة وضعت للظهور ، قال مجاهد (سيماهم) التخشع والتواضع ، قال الربيع والسدى : أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفى وعندى أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) بل المراد شىء آخر هو أن لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا فى قلوب الخلق ، كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية ، لا علامات جسمانية ، ألا ترى أن الأسد إذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة ، لأن الظاهر أن تلك التجربة ما وقعت ، والبازى إذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة ، وكل ذلك إدراكات روحانية لا جسمانية ، فكذا ههنا ، ومن هذا الباب آثار الخشوع فى الصلاة ، كما قال تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) وأيضا ظهور آثار الفكر ، روى أنهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف

﴿الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (لا يسألون الناس إلحافا) عن ابن مسعود

رضى الله عنه : ان الله يحب العفيف المتعف . ويبغض الفاحش البذىء السائل الملحف . الذى إن أعطى كثيرا أفرط فى المدح . وإن أعطى قليلا أفرط فى الذم . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر . ومن يستغن يغنه الله . ومن يستعفف يعفه الله تعالى . لأن يأخذ أحدكم حبلا يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس»

واعلم أن هذه الآية مشكلة . وذكروا فى تأويلها وجوها : الأول : أن الالحاف هو الالحاح . والمعنى أنهم سألوا بتلطف ولم يلحوا . وهو اختيار صاحب الكشاف . وهو ضعيف . لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك . فقال (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وذلك ينافى صدور السؤال عنهم . والثانى : وهو الذى خطر ببالى عند كتبة هذا الموضع : أنه ليس المقصود من قوله (لا يسألون الناس إلحافا) وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلحافا . وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال . واذا علم أنهم لا يسألون البتة . فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلحافا . بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلحافا . ومثاله اذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت ، والآخر طياش مهذار سفيه . فاذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بذم الآخر . قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام . لا يخوض فى الترهات . ولا يشرع فى السفاهات ، ولم يكن غرضك من قولك : لا يخوض فى الترهات والسفاهات وصفه بذلك . لأن ما تقدم من الأوصاف الحسنة يغنى عن ذلك . بل غرضك التنبيه على مذمة الثانى . وكذا ههنا قوله (لا يسألون الناس إلحافا) بعد قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر فى استيجاب المدح والتعظيم

﴿الوجه الثالث﴾ أن السائل الملحف الملح هو الذى يستخرج المال بكثرة تلطفه . فقوله (لا يسألون الناس) بالرفق والتلطف ، وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه . فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى . فاذا أمتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله (لا يسألون الناس إلحافا) كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا

﴿والوجه الرابع﴾ وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت . وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء . ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه . فكانوا لا يسألون الناس وانما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال . ومنه قول عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه

ولى نفس أقول لها إذا ما تنازعنى لعلى أو عسانى

﴿الوجه الخامس﴾ أن كل من سأل فلا بد وأن يلح فى بعض الأوقات . لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه ، ويحمل الذلة فى اظهار ذلك السؤال فيقول : لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود . فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح . فثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الالحاح فى بعض الأوقات . فكان نفى الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفى السؤال عنهم مطلقاً

﴿الوجه السادس﴾ وهو أيضا خطر ببالى فى هذا الوقت . وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والذله والمسكنة ثم سكت عن السؤال . فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف . لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة ، وسكوته يدل على أنه ليس عنده مايدفع به تلك الحاجة ، ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف . فقوله (لا يسألون الناس الحافا) معناه أنهم سكتوا عن السؤال ، لكنهم لا يضمون إلى ذلك السكوت من رثاثة الحال وإظهار الانكسار مايقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف ، بل يزينون أنفسهم عند الناس ، ويتجملون بهذا الخلق ، ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لايطلع عليه إلا الخالق ، فهذا الوجه أيضا مناسب معقول ، وهذه الآية من المشكلات ، وللناس فيها كلمات كثيرة ، وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية ، والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ، ثم قال بعده (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) وهو نظير ماذكر قبل هذه الآية من قوله (وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون) وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى لما قال (وماتنفقوا من خير يوف إليكم) وكان من المعلوم أن توفية الأجر من غير بخس ونقصان ، لايمكن إلا عند العلم بمقدار العمل ، وكيفية جهاته المؤثرة فى استحقاق الثواب . لاجرم قرر فى هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الأعمال وكيفياتها

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أنه تعالى لما رغب فى التصدق على المسلم والذمى . قال (وماتنفقوا من خير يوف اليكم) بين أن أجره واصل لامحالة . ثم لما رغب فى هذه الآية فى التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة ، وكان هذا الانفاق أعظم وجوه الانفاقات ، لاجرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه ، فقال (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) وهو يجرى مجرى ماإذا قال السلطان العظيم لعبده الذى استحسن خدمته : مايكفيك بأن يكون على شاهدا بكيفية طاعتك

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٧٤»

وحسن خدمتك . فان هذا أعظم وقعا مما إذا قال له : إن أجرك واصل اليك

قوله تعالى ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم أقوال : الأول : لما بين فى هذه الآية المتقدمة أن أكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين فى هذه الآية أن أكمل وجوه الانفاق . كيف هو فقال (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم) والثانى : أنه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ماتقدم من قوله (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) والثالث : أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة فى أحكام الانفاق . فلا جرم أرشد الخلق إلى أكمل وجوه الانفاقات

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب النزول وجوه : الأول : لما نزل قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله) بعث عبدالرحمن بن عوف إلى أصحاب الصفة بدنانير . وبعث على رضى الله عنه بوسق من تمر ليلا ، فكان أحب الصدقتين إلى الله تعالى صدقته . فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت أكمل . والثانى : قال ابن عباس : ان علياً عليه السلام ماكان يملك غير أربعة دراهم . فتصدق بدرهم ليلا ، وبدرهم نهارا ، وبدرهم سراً ، وبدرهم علانية ، فقال صلى الله عليه وسلم : ماحملك على هذا ؟ فقال : أن أستوجب ماوعدنى ربى . فقال : لك ذلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية . والثالث : قال صاحب الكشاف : نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه حين تصدق بأربعين ألف دينار : عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، وعشرة فى السر ، وعشرة فى العلانية . والرابع : نزلت فى علف الخيل وارتباطها فى سبيل الله . فكان أبو هريرة إذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية . الخامس : أن الآية عامة فى الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة تحرضهم على الخير ، فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال ، وهذا هو أحسن الوجوه . لأن هذا آخر الآيات المذكورة فى بيان حكم الانفاقات ، فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الانفاقات والله أعلم

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢٧٥»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج (الذين) رفع بالابتداء ، وجاز أن تكون الفاء من قوله (فلهم) جواب الذين ، لأنها تأتى بمعنى الشرط والجزاء . فكان التقدير : من أنفق فلا يضيع أجره ، وتقريره: أنه لو قال : الذى أكرمنى له درهم ، لم يفد أن الدرهم بسبب الاكرام ، أما لو قال : الذى أكرمنى فله درهم ، يفيد أن الدرهم بسبب الاكرام . فههنا الفاء دلت على أن حصول الأجر ، انما كان بسبب الانفاق والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية ، وذلك لأنه قدم الليل على النهار ، والسر على العلانية فى الذكر

ثم قال فى خاتمة الآية ﴿فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ والمعنى معلوم وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أنها تدل على أن أهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

﴿المسألة الثانية﴾ أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقيبه الكفر ، وعند المعتزلة أن لا يحصل عقيبه كبيرة محبطة . وقد أحكمنا هذه المسألة ، وههنا آخر الآيات المذكورة فى بيان أحكام الانفاق

﴿الحكم الثانى﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة فى هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا

قوله تعالى ﴿الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد ، وذلك لأن الصدقة عبارة عن تنقيص

المال بسبب أمر الله بذلك ، والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهى الله عنه . فكانا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى (يمحق الله الربا ويربى الصدقات) فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة ، لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا

أما قوله ﴿الذين يأكلون الربا﴾ فالمراد الذين يعاملون به ، وخص الأكل لأنه معظم الأمر . كما قال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه . ولكنه نبه بالأكل على ما سواه وكذلك قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وأيضاً فلأن نفس الربا الذى هو الزيادة فى المال على ماكانوا يفعلون فى الجاهلية لا يؤكل . انما يصرف فى المأكول فيؤكل ، والمراد التصرف فيه . فمنع الله من التصرف فى الربا بما ذكرنا من الوعيد . وأيضاً فقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم «لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له» فعلمنا أن الحرمة غير مختصة بالآكل ، وأيضاً فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس . أن ما يحرم لا يوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن المراد من أكل الربا فى هذه الآية التصرف فى الربا . وأما الربا ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الربا فى اللغة عبارة عن الزيادة . يقال : ربا الشيء يربو ومنه قوله (اهتزت وربت) أى زادت ، وأربى الرجل إذا عامل فى الربا . ومنه الحديث «من أجبى فقد أربى» أى عامل بالربا . والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه . هذا معنى الربا فى اللغة

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى «الربا» بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء ، وهى فى المصاحف مكتوبة بالواو وأنت مخير فى كتابتها بالألف والواو والياء . قال صاحب الكشاف : الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الألف بعدها تشبيها بواو الجمع .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الربا قسمان : ربا النسيئة . وربا الفضل

أما ربا النسيئة فهو الأمر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية . وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا . ويكون رأس المال باقيا . ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال . فان تعذر عليه الأداء زادوا فى الحق والأجل . فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به .

وأما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك

إذا عرفت هذا فنقول : المروى عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم

الأول فكان يقول : لاربا إلا فى النسيئة ، وكان يجوز بالنقد . فقال له أبو سعيد الخدرى : شهدت مالم تشهد . أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين : كنا فى بيت ومعنا عكرمة ، فقال رجل : يا عكرمة ما تذكر ونحن فى بيت فلان ومعنا ابن عباس ، فقال : انما كنت استحللت التصرف برأيى ، ثم بلغنى أنه صلى الله عليه وسلم حرمه ، فاشهدوا أنى حرمته وبرئت منه إلى الله ، وحجة ابن عباس أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، لأن الربا عبارة عن الزياة ، وليست كل زيادة محرمة ، بل قوله (وحرم الربا) انما يتناول العقد المخصوص الذى كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا ، وذلك هو ربا النسيئة ، فكان قوله (وحرم الربا) مخصوصا بالنسيئة ، فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول ربا النقد ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، فوجب أن يبقى على الحل ، ولا يمكن أن يقال : انما يحرمه بالحديث ، لأنه يقتضى تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز ، وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة إلى أن تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجور أم لا ؟ وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا فى القسمين ، أما القسم الأول فبالقرآن ، وأما ربا النقد فبالخبر ، ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد فى الأشياء الستة ؛ ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء : حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة ، بل ثابتة فى غيرها ، وقال نفاة القياس : بل الحرمة مقصورة عليها ، وحجة هؤلاء من وجوه : الأول : أن الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة ، فلو كان الحكم ثابتا فى كل المكيلات أو فى كل المطعومات لقال : لاتبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا . أو قال : لاتبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا ، فان هذا الكلام يكون أشد اختصارا ، وأكثر فائدة . فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة ، علمنا أن حكم الحرمة مقصور عليها فقط

﴿الحجة الثانية﴾ أنا بينا أن قوله تعالى (وأحل الله البيع) يقتضى حل ربا النقد فأنتم أخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد فى الأشياء الستة ، ثم أثبتم الحرمة فى غيرها بالقياس عليها ، فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن فى الأشياء الستة بخبر الواحد ، وفى غيرها بالقياس على الأشياء الستة ، ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ، ومثل هذا القياس يكون أضعف بكثير من خبر الواحد . وخبر الواحد أضعف من ظاهر القرآن ، فكان هذا ترجيحا للأضعف على الأقوى ، وانه غير جائز

﴿الحجة الثالثة﴾ أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص . لا تمكن إلا بواسطة تعليل

الحكم فى مورد النص . وذلك غير جائز . أما أولا فلأنه يقتضى تعليل حكم الله . وذلك محال على ما ثبت فى الأصول . وأما ثانيا فلأن الحكم فى مورد النص معلوم ، واللغة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز . وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الأشياء الستة ، بل هى ثابتة فى غيرها . ثم من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص إلى غير محل النص . الا بتعليل الحكم الثابت فى محل النص بعلة حاصلة فى غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا فى العلة على مذاهب

﴿فالقول الأول﴾ وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه : أن العلة فى حرمة الربا الطعم فى الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس . وفى الذهب والفضة النقدية

﴿والقول الثانى﴾ قول أبى حنيفة رضى الله عنه : ان كل ما كان مقدراً ففيه الربا . والعلة فى الدراهم والدنانير الوزن . وفى الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس

﴿والقول الثالث﴾ قول مالك رضى الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت . وهو الملح .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عبد الملك بن الماجشون : أن كل ما ينتفع به ففيه الربا ، فهذا ضبط مذاهب الناس فى حكم الربا . والكلام فى تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير .

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكروا فى سبب تحريم الربا وجوها : أحدها : الربا يقتضى أخذ مال الانسان من غير عوض ، لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا أو نسيئة ، فيحصل له زيادة درهم من غير عوض . ومال الانسان متعلق حاجته ، وله حرمة عظيمة ، قال صلى الله عليه وسلم « حرمة مال الانسان كحرمة دمه » فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال فى يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد ، وذلك لأن رأس المال لو بقى فى يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه فى يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله .

قلنا : ان هذا الانتفاع الذى ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل ، وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن ، فتفويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر .

وثانيها : قال بعضهم : الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب ، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة . فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة . وذلك يفضى إلى انقطاع منافع الخلق . ومن المعلوم أن مصالح العالم لاتنتظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات . وثالثها : قيل : السبب فى تحريم عقد الربا ، أنه يفضى إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض . لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين . فيفضى ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان . ورابعها : هو أن الغالب أن المقرض يكون غنيا ، والمستقرض يكون فقيراً . فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغنى من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا ، وذلك غير جائز برحمة الرحيم . وخامسها : أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق . فوجب القطع بحرمة عقد الربا ، وان كنا لانعلم الوجه فيه

أما قوله تعالى ﴿لايقومون﴾ فأكثر المفسرين قالوا : المراد منه القيام يوم القيامة . وقال بعضهم : المراد منه القيام من القبر . واعلم أنه لامنافاة بين الوجهين ، فوجب حمل اللفظ عليهما

أما قوله تعالى ﴿إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التخبط معناه الضرب على غير استواء ، ويقال للرجل الذى يتصرف فى أمر ولا يهتدى فيه : انه يخبط خبط عشواء ، وخبط البعير الأرض بأخفافه . وتخبطه الشيطان إذا مسه بخبل أو جنون ، لأنه كالضرب على غير الاستواء فى الادهاش . وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة . ويقال : به خبطة من جنون . والمس الجنون ، يقال : مس الرجل فهو ممسوس وبه مس . وأصله من المس باليد ، كأن الشيطان يمس الانسان فيجنه ، ثم سمى الجنون مساً . كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله ، فسمى الجنون خبطة ، فالتخبط بالرجل والمس باليد ، ثم فيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ التخبط تفعل . فكيف يكون متعديا ؟

الجواب : تفعل بمعنى فعل كثير ، نحو تقسمه بمعنى قسمه ، وتقطعه بمعنى قطعه

﴿السؤال الثانى﴾ بم تعلق قوله (من المس)

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : بقوله (لايقومون) والتقدير : لايقومون من المس الذى لهم

إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان . والثانى : أنه متعلق بقوله (يقوم) والتقدير لايقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل ، لأن الشيطان ضعيف لايقدر على صرع الناس وقتلهم .ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى حكاية عن الشيطان (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) وهـذا صريح فى أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء . والثانى : الشيطان إما أن يقـال : انه كثيف الجسم ، أو يقال : انه من الأجسام اللطيفة . فان كان الأول وجب أن يرى ويشاهد ، إذ لو جاز فيه أن يكون كثيفاً ويحضر ثم لايرى . لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها . وذلك جهالة عظيمة . ولأنه لو كان جسما كثيفاً فـكيف يمكنه أن يدخل فى باطن بدن الانسان . وأما إن كان جسما لطيفاً كالهواء . فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة . فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الانسان ويقتله . الثالث : لوكان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن فى النبوة . الرابع : أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لايصرع جميع المؤمنين ولم لايخبطهم مع شدة عداوته لأهل الايمـان ، ولم لايغصب أموالهم . ويفسد أحوالهم . ويفشى أسرارهم ، ويزيل عقولهم ؟ وكل ذلك ظاهر الفساد . واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين : الأول : ماروى أن الشياطين فى زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الأعمال الشاقة . على ماحكى الله عنهم أنهم كانوا يعمـلون له مايشاء من محاريب وتمـاثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات

والجواب عنه أنه تعالى كلفهم فى زمن سليمان . فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال . وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام . والثانى : أن هذه الآية وهى قوله (يتخبطه الشيطان) صريح فى أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه

والجواب عنه : أن الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية ، التى يحدث عندها الصرع . وهو كقول أيوب عليه السلام (انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب) وانمـا يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع . وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة ، فلايجترىء فيصرع عنـد تلك الوسوسة . كما يصرع الجبان من الموضع الخالى . ولهـذا المعنى لايوجد هـذا الخبط فى الفضلاء الـكاملين ، وأهل الحزم والعقل . وإنمـا يوجد فيمن به نقص فى المزاج ، وخلل

فى الدماغ . فهذا جملة كلام الجبائى فى هذا الباب . وذكر القفال فيه وجهاً آخر ، وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان والى الجن . فخوطبوا على ماتعارفوه من هذا ، وأيضا من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقبيح شىء أن يضيفوه إلى الشيطان ، كما فى قوله تعالى (طلعها كأنه رؤس الشياطين)

﴿المسألة الثالثة﴾ للمفسرين فى الآية أقوال : الأول : أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا . فيعرفه أهل الموقف بتلك العلامة أنه آكل الربا فى الدنيا فعلى هذا معنى الآية : أنهم يقومون مجانين . كمن أصابه الشيطان بجنون

﴿والقول الثانى﴾ قال ابن منبه : يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين ، لقوله (يخرجون من الأجداث سراعا) إلا أكلة الربا ، فانهم يقومون ويسقطون ، كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس . وذلك لأنهم أكلوا الربا فى الدنيا . فأرباه الله فى بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم . فهم ينهضون ويسقطون ، ويريدون الاسراع ولا يقدرون . وهذا القول غير الأول ، لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الاسراع فى المشى بسبب ثقل البطن . وهذا ليس من الجنون فى شىء . ويتأكدهذا القول بما روى فى قصة الاسراء أن النبى صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم ، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع ، فقلت : ياجبريل من هؤلاء ؟ قال : الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس

﴿والقول الثالث﴾ أنه مأخوذ من قوله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله ، فهذا هو المراد من مس الشيطان ، ومن كان كذلك كان فى أمر الدنيا متخبطاً ، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى ، فحدثت هناك حركات مضطربة ، وأفعال مختلفة . فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك أنه يكون مفرطا فى حب الدنيا منها لكافيها ، فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى . فالخبط الذى كان حاصلا فى الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط فى الآخرة ، وأوقعه فى ذل الحجاب ، وهذا التأويل أقرب عندى من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا

أما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القوم كانوا فى تحليل الربا على هذه الشبهة ، وهى أن من اشترى ثوبا بعشرة

ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال . فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلالا . لأنه لافرق فى العقل بين الأمرين ، فهذا فى ربا النقد ، وأما فى ربا النسيئة . فكذلك أيضا لأنه لو باع الثوب الذى يساوى عشرة فى الحال بأحد عشر إلى شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر الى شهر ، وجب أن يجوز لأنه لافرق فى العقل بين الصورتين ، وذلك لأنه إنما جازهناك ، لأنه حصل التراضى فيه من الجانبين . فكذا ههنا لما حصل التراضى من الجانبين ، وجب أن يجوز أيضا ، فالبياعات إنما شرعت لدفع الحاجات ، ولعل الانسان أن يكون صفر اليد فى الحال شديد الحاجة ، ويكون له فى المستقبل من الزمان أموال كثيرة ، فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان فى الشدة والحاجة . اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا فى الزيادة ، والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة ، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء فى الحاجة قبل وجدان المال ، فهذا يقتضى حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لأجل دفع الحاجة ، فهذا هو شبهة القوم . والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد . وهو قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) ووجه الجواب أن ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس ، وهو من عمل ابليس ، فانه تعالى لما أمره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس ، فقال (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) واعلم أن نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف ، فقالوا : لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة ، فلما كانت مدفوعة علمنا أن الدين بالنص لا بالقياس ، وذكر القفال رحمة الله عليه الفرق بين البابين ، فقال : من باع ثوبا يساوى عشرة بعشرين ، فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين ، فلما حصل التراضى على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر فى المالية عندهما ، فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض ، أما إذا باع العشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض . ولا يمكن أن يقال : ان غرضه هو الامهال فى مدة الأجل ، لأن الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة ، فظهر الفرق بين الصورتين

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) يدل على أن الوعيد إنما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه . وأكله مع التحريم . وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر

فان قيل : مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا

قلنا : ان قوله (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) صريح فى أن العلة لذلك التخبط هو هذا

القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية ، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأنتم حملتموه على التصرف فى الربا ، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته . وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضما خضما ، أى يستحل التصرف فيه ، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال ، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية . الا أن جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف فى مال الربا ، لا على وعيد من يستحل هذا العقد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية سؤال ، وهو أنه لم يقل : إنما الربا مثل البيع ، وذلك لأن حل البيع متفق عليه ، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق ، فكان نظم الآية أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فما الحكمة فى أن قلب هذه القضية ، فقال (إنما البيع مثل الربا)

والجواب : أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس ، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة ، فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل ، والثانى بالحرمة ، وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز

أما قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار ، والمعنى أنهم قالوا : البيع مثل الربا ، ثم انكم تقولون (وأحل الله البيع وحرم الربا) فكيف يعقل هذا ؟ يعنى أنهما لما كانا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعا للتفرقة بين المثلين ، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم ، فقوله (أحل الله البيع وحرم الربا) ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد ، وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله (إنما البيع مثل الربا) وأما قوله (أحل الله البيع وحرم الربا) فهو كلام الله تعالى ، ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار إنما البيع مثل الربا . والحجة على صحة هذا القول وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن قول من قال : هذا كلام الكفار ، لا يتم إلا باضمار زيادات ، بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار ، أو يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ، ومعلوم أن الاضمار خلاف الأصل ، وأما إذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار ، فكان ذلك أولى

﴿الحجة الثانية﴾ أن المسلمين أبداً كانوا متمسكين فى جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا أنهم

علموا أن ذلك كلام الله لا كلام الكفار ، والا لما جاز لهم أن يستدلوا به . وفى هذه الحجة كلام سيأتى فى المسألة الثانية

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فظاهر هذا الكلام يقتضى أنهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهى قوله (إنما البيع مثل الربا) فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ، ولولم يكن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه) لائقا بهذا الموضع

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه أن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) من المجملات التى لا يجوز التمسك بها . وهذا هو المختار عندى . ويدل عليه وجوه : الأول : أنا بينا فى أصول الفقه أن الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة ، بل ليس فيه الا تعريف الماهية ، ومتى كان كذلك كفى العمل به فى ثبوت حكمه فى صورة واحدة

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أنا اذا سلمنا أنه يفيد العموم ، ولكنا لا نشك أن إفادته العموم أضعف من إفادة ألفاظ الجمع للعموم ، مثلا قوله (وأحل الله البيع) وان أفاد الاستغراق الا أن قوله وأحل الله البياعات أقوى فى افادة الاستغراق ، فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) لا يفيد الاستغراق الا إفادة ضعيفة ثم تقدير العموم لابد وأن يطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه كذب والكذب على الله تعالى محال ، فأما العام الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا ، فذلك جائز لأن اطلاق لفظ الاستغراق على الأغلب عرف مشهور فى كلام العرب . فثبت أن حمل هذا على العموم غير جائز

﴿الوجه الثالث﴾ ما روى عن عمر رضى الله عنه . قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا ، ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك ، فعلمنا أن هذه الآية من المجملات

﴿الوجه الرابع﴾ أن قوله (وأحل الله البيع) يقتضى أن يكون كل بيع حلالا ، وقوله (وحرم الربا) يقتضى أن يكون كل ربا حراما ، لأن الربا هو الزيادة . ولا بيع الا ويقصد به الزيادة ، فأول الآية أباح جميع البيوع ، وآخرها حرم الجميع ، فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية ، فكانت مجملة ، فوجب الرجوع فى الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم

أما قوله ﴿فمن جاءه موعظة من ربه﴾ فاعلم أنه ذكر فعل الموعظة ، لأن تأنيثها غير حقيق ، ولأنها فى معنى الوعظ ، وقرأ أبي والحسن (فمن جاءته موعظة) ثم قال (فانتهى) أى فامتنع ، ثم قال (فله ماسلف) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى التأويل وجهان : الأول : قال الزجاج : أى صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية ، وهو كقوله (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وهذا التأويل ضعيف ، لأنه قبل نزول الآية فى التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا ، فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب ، مع أنه ماكان هناك ذنب ، والنهى المتأخر لا يؤثر فى الفعل المتقدم ، ولأنه تعالى أضاف ذلك اليه بلام التمليك . وهو قوله (فله ماسلف) فكيف يكون ذلك ذنبا . الثانى : قال السدى : له ما سلف أى له ما أكل من الربا ، وليس عليه رد ما سلف ، فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه ، وإنما له رأس ماله فقط ، كما بينه بعد ذلك بقوله (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : السلف المتقدم ، وكل شىء قدمته أمامك فهو سلف ، ومنه الأمة السالفة . والسالفة العنق ، لتقدمه فى جهة العلو ، والسلفة ما يقدم قبل الطعام ، وسلافة الخمر صفوتها ، لأنه أول ما يخرج من عصيرها

أما قوله تعالى ﴿وأمره الى الله﴾ ففيه وجوه للمفسرين ، الا أن الذى أقوله : ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان أنه ترك أكل الربا أو لم يترك ، والدليل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها

أما مقدمة الآية فلأن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى) ليس فيه بيان أنه انتهى عماذا فلا بد وأن يصرف ذلك المذكور الى السابق ، وأقرب المذكورات فى هذه الكلمة ما حكى الله أنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، فكان قوله (فانتهى) عائدا اليه . فكان المعنى : فانتهى عن هذا القول

وأما مؤخرة الآية فقوله (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ومعناه : عاد الى الكلام المتقدم ، وهو استحلال الربا . فأمره الى الله ، ثم هذا الانسان اما أن يقال : انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى أيضا عن أكل الربا ، أو ليس كذلك . فان كان الأول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله . فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام ، لكن قوله (فأمره الى الله) ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له . فثبت أن هذه الآية لاتليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع . فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بحرمة الربا ثم أكل الربا

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ «٢٧٦»

فههنا أمره لله ان شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو كقوله (ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا أن العفو من الله مرجو

أما قوله ﴿ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ فالمعنى : ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا

واعلم أن قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) دليل قاطع فى أن الخلود لايكون الا للكافر لأن قوله (أولئك أصحاب النار) يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكافر وكذلك قوله (هم فيها خالدون) يفيد الحصر . وهذا يدل على أن كونه صاحب النار ، وكونه خالدا فى النار لايحصل الا فى الكفار أقصى مافى الباب أنا خالفنا هذا الظاهر ، وأدخلنا سائر الكفار فيه . لكنه يبقى على ظاهره فى صاحب الكبيرة فتأمل فى هذه المواضع ، وذلك أن مذهبنا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز فى حقه أن يعفو الله عنه . ويجوز أن يعاقبه الله وأمره فى البابين موكل إلى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فانه لايخلد فى النار . بل يخرجه منها . والله تعالى بين صحة هذا المذهب فى هذه الآيات بقوله (فأمره إلى الله) على جواز العفو فى حق صاحب الكبيرة على مابيناه . ثم قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) يدل على أن بتقدير أن يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار . لا بأهل الايمان ، وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى ﴿يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم﴾ اعلم أنه تعالى لما بالغ فى الزجر عن الربا ، وكان قد بالغ فى الآيات المتقدمة فى الأمر بالصدقات ، ذكر ههنا مايجرى مجرى الدعاء إلى ترك الصدقات وفعل الربا ، وكشف عن فساده ، وذلك لأن الداعى إلى فعل الربا تحصيل المزيد فى الخيرات . والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخير فبين تعالى أن الربا وان كان زيادة فى الحال . الا أنه نقصان فى الحقيقة . وأن الصدقة وإن كانت نقصانا فى الصورة ، إلا أنها زيادة فى المعنى ، ولما كان الأمر كذلك . كان اللائق بالعاقل أن لا يلتفت إلى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعى والصوارف ، بل يعول على ماندبه الشرع اليه من الدواعى والصوارف فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المحق نقصان الشيء حالا بعد حال ، ومنه المحاق فى الهلال ، يقال : محقه الله فانمحق وامتحق . ويقال : هجير ماحق إذا نقص فى كل شيء بحرارته

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن محق الربا وإرباء الصدقات يحتمل أن يكون فى الدنيا ، وأن يكون فى الآخرة . أما فى الدنيا فنقول : محق الربا فى الدنيا من وجوه : أحدها : أن الغالب فى المرابى وإن كثر ماله أنه تؤل عاقبته إلى الفقر . وتزول البركة عن ماله ، قال صلى الله عليه وسلم : الربا وإن كثر فالى قل . وثانيها : ان لم ينقص ماله فان عاقبته الذم . والنقص وسقوط العدالة وزوال الأمانة . وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة ، وثالثها : أن الفقراء الذين يشاهدون أنه أخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه ، وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه فى نفسه وماله . ورابعها : أنه متى اشتهر بين الخلق أنه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الأطماع ، وقصده كل ظالم ومارق وطماع ، ويقولون : ان ذلك المال ليس له فى الحقيقة فلا يترك فى يده ، وأما ان الربا سبب للمحق فى الآخرة فلوجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ، ولا حجا ، ولا صلة رحم . وثانيها : ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت . ويبقى التبعة والعقوبة . وذلك هو الخسار الأكبر . وثالثها : أنه ثبت فى الحديث أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام . فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك ، فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون ، فذلك هو المحق والنقصان ، وأما ارباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد فى الدنيا ، وأن يكون المراد فى الآخرة

أما فى الدنيا فمن وجوه : أحدها : أن من كان لله كان الله له ، فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن إلى عبيد الله ، فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعاً فى الدنيا ، وفى الحديث الذى رويناه فيما تقدم أن الملك ينادى كل يوم «اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا» وثانيها أنه يزداد كل يوم فى جاهه وذكره الجميل ، وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال ، مع أضداد هذه الاحوال وثالثها . أن الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة . ورابعها : الأطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر أنه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء ، فكل أحد يحترز عن منازعته . وكل ظالم ، وكل طماع لايجوز أخذ شىء من ماله ، اللهم إلا نادراً ، فهذا هو المراد بارباء الصدقات فى الدنيا .

وأما إرباؤها فى الآخرة ، فقد روى أبو هريرة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ، ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربى أحدكم مهره أو فلوه حتى أن اللقمة تصير مثل أحد» وتصديق ذلك بين فى كتاب الله (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربى الصدقات) قال القفال رحمه الله تعالى : ونظير قوله (يمحق الله الربا) المثل الذى ضربه فيما تقدم بصفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٧٧»

صلداً ، ونظير قوله (ويربى الصدقات) المثل الذى ضربه الله بحبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة

أما قوله ﴿والله لايحب كل كفار أثيم﴾ فاعلم أن الكفار فعال من الكفر . ومعناه من كان ذلك منه عادة . والعرب تسمى المقيم على الشيء بهذا . فتقول : فلان فعال للخير أمار به . والأثيم فعيل بمعنى فاعل . وهو الآثم . وهو أيضا مبالغة فى الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادى فيه ، وذلك لايليق الابمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا . وفيه وجه آخر . وهو أن يكون الكفار راجعا الى المستحيل ، والأثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم . فتكون الآية جامعة للفريقين .

قوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

اعلم أن عادة الله فى القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيداً ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا فى وعيد المرابى أتبعه بهذا الوعد . وقد مضى تفسير هذه الآية فى غير موضع ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية ، فانه قال (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فعطف عمل الصالحات على الايمان . والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، ومن الناس من أجاب عنه : أليس أنه قال فى هذه الآية (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة) مع أنه لانزاع أن اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت (وعملوا الصالحات) فكذا فيما ذكرتم . وأيضا قال تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله) وقال (الذين كفروا وكذبوا بآياتنا)

وللمستدل الأول أن يجيب عنه بأن الأصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر . فيبقى فى غير موضع التعذر على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ (لهم أجرهم عند ربهم) أقوى من قوله : على ربهم أجرهم . لأن الأول يجرى مجرى ما إذا باع بالنقد . فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه . وقوله : أجرهم على ربهم .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٢٧٨»
فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ

يجرى مجرى ما إذا باع بالنسيئة فى الذمة . ولا شك أن الأول أفضل

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى قوله (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقال ابن عباس : لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة . ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه فى الدنيا . فان المنتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الأحوال السالفة ، وان كان مغتبطا بالثانية لأجل إلفه وعادته ، فبين تعالى أن هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة ، وقال الأصم : لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ، ولا هم يحزنون بسبب أنه فاتهم النعيم الزائد الذى قد حصل لغيرهم من السعداء ، لأنه لا منافسة فى الآخرة ، ولا هم يحزنون أيضا بسبب أنه لم يصدر منا فى الدنيا طاعة أزيد مما صدر ، حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه ، وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد فى الآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم) إشكال ، هو أن المرأة إذا بلغت عارفة بالله ، وكما بلغت حاضت ، ثم عند انقطاع حيضها ماتت .أو الرجل بلغ عارفا بالله ، وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات . فهما بالاتفاق من أهل الثواب ، فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال ، وأيضا من مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالى عن جميع الأعمال ، وإذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الأجر على حصول الأعمال ؟

الجواب : أنه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا ، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثراً فى جلب الثواب . كما قال فى ضد هذا (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر) ثم قال (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) ومعلوم أن من ادعى مع الله إلها آخر لا يحتاج فى استحقاقه العذاب إلى عمل آخر ، ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلها ، لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة

قوله تعالى ﴿يا أيها آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وإن كان ذو عسرة

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ «٢٧٩» وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ «٢٨٠» وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٨١»

فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية المتقدمة أن من انتهى عن الربا فله ما سلف ، فقد كان يجوز أن يظن أنه لافرق بين المقبوض منه وبين الباقى فى ذمة القوم . فقال تعالى فى هذه الآية (وذروا مابقى من الربا) وبين به أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض . فالزيادة تحرم ، وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤس أموالهم . وإنما شدد تعالى فى ذلك ، لأن من انتظر مدة طويلة فى حلول الأجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له ، فيحتاج فى منعه عنه إلى تشديد عظيم ، فقال (اتقوا الله) واتقاؤه مانهى عنه (وذروا مابقى من الربا) يعنى إن كنتم قد قبضتم شيئا فيعفو عنه ، وإن لم تقبضوه ، أولم تقبضوا بعضه . فذلك الذى لم تقبضوه كلا كان أو بعضا فانه محرم قبضه

واعلم أن هذه الآية أصل كبير فى أحكام الكفار اذا أسلموا . وذلك لأن مامضى فى وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض . ولا يفسخ . وما لا يوجد منه شىء فى حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام . فاذا تناكحوا على مايجوز عندهم ولا يجوز فى الاسلام فهو عفو لا يتعقب . وان كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى . وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى . هذا مذهب الشافعى رضى الله عنه

فان قيل : كيف قال (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله) ثم قال فى آخره (ان كنتم مؤمنين)

﴿الجواب﴾ من وجوه : الأول : أن هذا مثل مايقال : ان كنت أخا فأكرمنى . معناه : ان من كان أخا أكرم أخاه . والثانى : قيل : معناه ان كنتم مؤمنين قبله . الثالث : ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان . الرابع : ياأيها الذين آمنوا بلسانهم . ذروا مابقى من الربا ان

كنتم مؤمنين بقلوبكم

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب نزول الآية روايات : فالأولى : أنها خطاب لأهل مكة . كانوا يرابون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية : قال مقاتل : ان الآية نزلت فى أربعة أخوة من ثقيف : مسعود . وعبد ياليل ، وحبيب . وربيعة . بنو عمرو بن عمير الثقفى ، كانوا يداينون بنى المغيرة . فلما ظهر النبى صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة ، ثم طالبوا برباهم بنى المغيرة ، فأنزل الله تعالى هـذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت فى العباس ، وعثمان بن عفان رضى الله عنهما وكانا أسلفا فى التمر . فلما حضر الجداد قبضا بعضا ، وزاد فى الباقى ، فنزلت الآية . وهذا قول عطاء وعكرمة . الرابعة: نزلت فى العباس وخالد بن الوليد ، وكانا يسلفان فى الربا ، وهو قول السدى

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : قوله (إن كنتم مؤمنين) كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل إذا أصر الانسان على كبيرة وإنما يصير مؤمنا بالاطلاق إذا اجتنب كل الكبائر

والجواب : لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) على أن العمل خارج عن مسمى الايمان ، كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه . فكان التقدير : ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهـذا وإن كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

ثم قال تعالى ﴿فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة (فآذنوا) مفتوحة الألف ممدودة ، مكسورة الذال . على مثال : فآمنوا . والباقون (فأذنوا) بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة ، وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم . وعن على رضى الله عنه أنهما قرآ كذلك (فآذنوا) ممدودة ، أى فأعلموا من قوله تعالى (فقل آذنتكم على سواء) ومفعول الايذان محذوف فى هذه الآية ، والتقدير : فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله ، وإذا أمروا باعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك ، لكن ليس فى علمهم دلالة على إعلام غيرهم . فهـذه القراءة فى البلاغة آكد ، وقال أحمد ابن يحيى : قراءة العامة من الاذن ، أى كونوا على علم وإذن ، وقرأ الحسن (فأيقنوا) وهو دليل لقراءة العامة

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الخطاب بقوله (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله) خطاب

مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا . أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا ، الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضى : والاحتمال الأول أولى . لأن قوله (فأذنوا) خطاب مع قوم تقدم ذكرهم ، وهم المخاطبون بقوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا) وذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين

فان قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين

قلنا : هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل ، كما جاء فى الخبر «من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة» وعن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم «من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله» وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) أصلا فى قطع الطريق من المسلمين . فثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد فى كتاب الله وفى سنة رسوله

إذا عرفت هذا فنقول : فى الجواب عن السؤال المذكور وجهان : الأول : المراد المبالغة فى التهديد دون نفس الحرب . والثانى : المراد نفس الحرب وفيه تفصيل ، فنقول : الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى أن تظهر منه التوبة ، وان وقع ممن يكون له عسكر وشوكة ، حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة . وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان ، وترك دفن الموتى . فانه يفعل بهم ما ذكرناه . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : من عامل بالربا يستتاب فان تاب وإلا ضرب عنقه

﴿والقول الثانى﴾ فى هذه الآية أن قوله (فان لم تفعلوا فأذنوا) خطاب للكفار . وأن معنى الآية (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) معترفين بتحريم الربا (فان لم تفعلوا) أى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ومن ذهب الى هذا القول قال : ان فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافراً ، كما لو كفر بجميع شرائعه

ثم قال تعالى ﴿وان تبتم﴾ والمعنى على القول الأول ان تبتم من معاملة الربا ، وعلى القول الثانى من استحلال الربا (فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) أى لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال . ولا تظلمون أى بنقصان رأس المال

ثم قال تعالى ﴿وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال النحويون «كان» كلمة تستعمل على وجوه : أحدها : أن تكون بمنزلة حدث ووقع . وذلك فى قوله : قد كان الأمر . أى وجد ، وحينئذ لا يحتاج الى خبر . والثانى : أن يخلع منه معنى الحدث . فتبقى الكلمة مجردة للزمان ، وحينئذ يحتاج إلى الخبر . وذلك كقوله : كان زيد ذاهباً

واعلم أنى حين كنت مقيما بخوارزم . وكان هناك جمع من أكابر الأدباء ، أوردت عليهم إشكالا فى هذا الباب فقلت : انكم تقولون ان «كان» إذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال ، لأن الفعل مادل على اقتران حدث بزمان ، فقولك «كان» يدل على حصول معنى الكون فى الزمان الماضى . وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة . فهذا الدليل يقتضى أنها إن كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة ، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا . وأنتم تنكرون ذلك . فبقوا فى هذا الاشكال زمانا طويلا ، وصنفوا فى الجواب عنه كتبا . وما أفلحوا فيه ثم انكشف لى فيه سر أذكره ههنا وهو أن كان لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد . إلا أن قولك وجد وحدث على قسمين : أحدهما : أن يكون المعنى : وجد وحدث الشيء ، كقولك : وجد الجوهر وحدث العرض . والثانى : أن يكون المعنى : وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء ، فاذا قلت : كان زيد عالما . فمعناه حدث فى الزمان الماضى موصوفية زيد بالعلم . والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثانى هو المسمى بالناقصة . وفى الحقيقة فالمفهوم من «كان» فى الموضعين هو الحدوث والوقوع . إلا أن فى القسم الأول المراد حدوث الشيء فى نفسه . فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا . والمراد فى القسم الثانى حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر ، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً ، بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر . وهذا من لطائف الابحاث . فأما إن قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر فى الزمان الماضى . فحينئذ تكون تامة لا ناقصة . وإن قلنا : انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضى والمستقبل والأمر . وجميع خواص الأفعال ، وإذا حمل الأمر على ماقلناه تبين أنه فعل وزال الاشكال بالكلية

﴿المفهوم الثالث﴾ لكان يكون بمعنى صار ، وأنشدوا :

بتيهاء قفر والمطى كأنها   قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندى أن هذا اللفظ ههنا محمول على ماذكرناه ، فان معنى صار أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أنها ماكانت موصوفة بذلك . فيكون هنا بمعنى حدث ووقع . إلا أنه حدوث

مخصوص ، وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى

﴿المفهوم الرابع﴾ أن تكون زائدة وأنشدوا :

سراة بنى أبى بكر تسامى على كان المسومة الجياد

اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول : فى «كان» فى هذه الآية وجهان : الأول أنها بمعنى وقع وحدث . والمعنى : وان وجد ذو عسرة . ونظيره قوله (الا أن تكون تجارة حاضرة) بالرفع على معنى : وان وقعت تجارة حاضرة . ومقصود الآية إنما يصح على هذا اللفظ وذلك لأنه لو قيل : وان كان ذا عسرة لكان المعنى : وان كان المشترى ذا عسرة فنظرة . فتكون النظرة مقصورة عليه . وليس الأمر كذلك . لأن المشترى وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة . الثانى : أنها ناقصة على حذف الخبر . تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم . وقرأ عثمان (ذا عسرة) والتقدير: ان كان الغريم ذا عسرة ، وقرىء (ومن كان ذا عسرة)

﴿المسألة الثانية﴾ «العسرة» اسم من الاعسار . وهو تعذر الموجود من المال . يقال : أعسر الرجل ، إذا صار الى حالة العسرة ، وهى الحالة التى يتعسر فيها وجود المال

ثم قال تعالى ﴿فنظرة الى ميسرة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف . والتقدير : فالحكم أو فالأمر نظرة . أو فالذى تعاملونه نظرة

﴿المسألة الثانية﴾ «نظرة» أى تأخير . والنظرة الاسم من الانظار . وهو الامهال . تقول : بعته الشىء بنظرة وبانظار . قال تعالى (قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قرىء (فنظرة) بسكون الظاء . وقرأ عطاء (فناظره) أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره . أو صاحب نظرته . على طريق النسب . كقولهم : مكان عاشب وباقل . أى ذو عشب وذو بقل . وعنه فناظره على الأمر أى فسامحه بالنظرة الى الميسرة

﴿المسألة الرابعة﴾ «الميسرة» مفعلة من اليسر واليسار . الذى هو ضد الاعسار . وهو تيسر الموجود من المال . ومنه يقال : أيسر الرجل فهو موسر . أى صار إلى اليسر . فالميسرة واليسر والميسور الغنى

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ نافع (ميسرة) بضم السين والباقون بفتحها . وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة . والمشرقة والمشربة . والمسربة . والفتح أشهر اللغتين . لأنه جاء فى كلامهم كثيرا

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى أن حكم الانظار مختص بالربا أو عام فى الكل . فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدى وابراهيم : الآية فى الربا . وذكر عن شريح أنه أمر بحبس أحد الخصمين فقيل : انه معسر . فقال شريح : انما ذلك فى الربا . والله تعالى قال فى كتابه (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وذكر المفسرون فى سبب نزول هذه الآية أنه لما نزل قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) قالت الاخوة الأربعة الذين كانوا يعاملون بالربا : بل نتوب إلى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله . فرضوا برأس المال وطلبوا بنى المغيرة بذلك . فشكا بنو المغيرة العسرة . وقالوا : أخرونا إلى أن تدرك الغلات . فأبوا أن يؤخروهم . فأنزل الله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة)

﴿القول الثانى﴾ وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين : انها عامة فى كل دين . واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال (وان كان ذو عسرة) ولم يقل : وان كان ذا عسرة . ليكون الحكم عاما فى كل المفسرين . قال القاضى : والقول الأول أرجح . لأنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم) من غير بخس ولا نقص . ثم قال فى هذه الآية : وان كان من عليه المال معسراً وجب إنظاره إلى وقت القدرة . لأن النظرة يراد بها التأخر . فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر . بل لما ثبت وجوب الانظار فى هذه بحكم النص . ثبت وجوبه فى سائر الصور ضرورة الاشتراك فى المعنى . وهو أن العاجز عن أداء المال لا يجوز تكليفه به . وهذا قول أكثر الفقهاء كأبى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم

﴿المسألة السابعة﴾ اعلم أنه لا بد من تفسير الاعسار . فنقول : الاعسار هو أن لا يجد فى ملكه ما يؤديه بعينه . ولا يكون له ما لو باعه لأمكنه أداء الدين من ثمنه . فلهذا قلنا : من وجد دارا وثيابا لا يعد فى ذوى العسرة . إذا ما أمكنه بيعها وأداء ثمنها . ولا يجوز أن يحبس الا قوت يوم لنفسه وعياله . وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر عنهم . واختلفوا إذا كان قويا هل يلزمه أن يؤاجر نفسه من صاحب الدين أو غيره . فقال بعضهم : يلزمه ذلك . كما يلزمه إذا احتاج لنفسه ولعياله . وقال بعضهم : لا يلزمه ذلك . واختلفوا أيضا إذا كان معسراً . وقد بذل غيره ما يؤديه . هل يلزمه القبول والأداء أو لا يلزمه ذلك . فأما من له بضاعة كسدت عليه . فواجب عليه أن يبيعها بالنقصان ان لم يمكن الا ذلك . ويؤديه فى الدين

﴿المسألة الثامنة﴾ إذا علم الانسان أن غريمه معسر حرم عليه حبسه . وأن يطالبه بماله عليه . فوجب الانظار الى وقت اليسار فأما ان كانت له ريبة فى اعساره فيجوز له أن يحبسه الى وقت ظهور الاعسار

، واعلم أنه إذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم . فهذا الدين الذي لزمه اما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض . أو لا يكون كذلك . وفى القسم الأول لابد له من إقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك . وفى القسم الثانى وهو أن يثبت الدين عليه لا بعوض . مثل اتلاف أو صداق أو ضمان . كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لأن الأصل هو الفقر

ثم قال تعالى ﴿وأن تصدقوا خير لكم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (تصدقوا) بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها . والأصل فيه : أن تتصدقوا بتاءين . فمن خفف حذف إحدى التاءين تخفيفا . ومن شدد أدغم احدى التاءين فى الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ فى التصدق قولان . الأول : معناه : وأن تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق به على غيره . وإنما جاز هذا الحذف للعلم به . لأنه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم أن التصدق راجع اليهما . وهو كقوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) والثانى : أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام «لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة» وهذا القول ضعيف . لأن الانظار ثبت وجوبه بالآية الأولى . فلا بد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة . ولأن قوله (خير لكم) لا يليق بالواجب بل بالمندوب

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالخير حصول الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة

ثم قال ﴿ان كنتم تعلمون﴾ وفيه وجوه . الأول : معناه ان كنتم تعلمون أن هذا التصدق خير لكم ان عملتموه . فجعل العمل من لوازم العلم . وفيه تهديد شديد على العصاة . والثانى : ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض . والثالث : ان كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ربكم أصلح لكم

ثم قال تعالى ﴿واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ اعلم أن هذه الآية فى العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلال وأنصار وأعوان وكان قد يجرى منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم . فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد . حتى يمتنعوا عن الربا . وعن أخذ أموال الناس بالباطل . فلا جرم توعدهم الله بهذه الآية . وخوفهم على أعظم الوجوه . وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام . وذلك لأنه عليه السلام لما حج نزلت (يستفتونك) وهى آية الكلالة . ثم نزل وهو واقف بعرفة

(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ثم نزل (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) فقال جبريل عليه السلام : يا محمد ضعها على رأس ثمانين آية ومائتى آية من البقرة . وعاش رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعدها أحدا وثمانين يوما ، وقيل : أحدا وعشرين ، وقيل : سبعة أيام ، وقيل : ثلاث ساعات

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ أبو عمرو (ترجعون) بفتح التاء ، والباقون بضم التاء ، واعلم أن الرجوع لازم ، والرجع متعد ، وعليه تخرج القراءتان

﴿المسألة الثالثة﴾ انتصب (يوما) على المفعول به ، لا على الظرف ، لأنه ليس المعنى : واتقوا فى هذا اليوم ، لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ، ومثله قوله (فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا) أى كيف تتقون هذا اليوم الذى هذا وصفه مع الكفر بالله

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القاضى : اليوم عبارة عن زمان مخصوص . وذلك لا يتقى ، وإنما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والأهوال ، واتقاء تلك الأهوال لا يمكن إلا فى دار الدنيا بمجانبة المعاصى وفعل الواجبات . فصار قوله (واتقوا يوما) يتضمن الأمر بجميع أقسام التكاليف

﴿المسألة الخامسة﴾ الرجوع إلى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى ، وليس المراد منه الرجوع إلى علمه وحفظه ، فانه معهم أينما كانوا لكن كل ما فى القرآن من قوله (ترجعون إلى الله) له معنيان : الأول : أن الانسان له أحوال ثلاثة على الترتيب

فالحالة الأولى: كونهم فى بطون أمهاتهم ، ثم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم ، بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى

والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم . وهناك يكون المتكفل باصلاح أحوالهم فى أول الأمر الأبوين . ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم فى البعض فى حكم الظاهر

والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا ، وفى الحقيقة الا الله سبحانه ، فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل الدخول فى الدنيا ، فهذا هو معنى الرجوع إلى الله . والثانى : أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب ، وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ

ثم قال ﴿ ثم توفى كل نفس ما كسبت ﴾ وفيه مسألتان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لابد وأن يصل اليه جزاء عمله بالتمام. كما قال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقال أيضا (انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله) وقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين) وفى تأويل قوله (ما كسبت) وجهان: الأول: أن فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت. والثانى: أن المكتسب هو ذلك الجزاء، لأن مايحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف فى اللغة بانه مكتسبه، فقوله (توفى كل نفس ما كسبت) أى توفى كل نفس مكتسبها. وهذا التأويل أولى، لأنه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لايحتاج فيه الى الاضمار كان أولى

﴿المسألة الثانية﴾ الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق. وأصحابنا يتمسكون بها فى القطع بعدم الخلود، لأنه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الايمان اليه، ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة

ثم قال ﴿وهم لايظلمون﴾ وفيه سؤال وهو أن قوله (توفى كل نفس ما كسبت) لامعنى له الا أنهم لايظلمون، فكان ذلك تكريراً

وجوابه: أنه تعالى لما قال (توفى كل نفس ما كسبت) كان ذلك دليلا على إيصال العذاب الى الفساق والكفار، فكان لقائل أن يقول: كيف يليق بكرم أكرم الأكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله (وهم لايظلمون) والمعنى أن العبد هو الذى أوقع نفسه فى تلك الورطة، لأن الله تعالى مكنه وأزاح عذره. وسهل عليه طريق الاستدلال، وأمهله فمن قصر فهو الذى أساء الى نفسه، وهذا الجواب إنما يستقيم على أصول المعتزلة. وأما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الخلق. والمالك اذا تصرف فى ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما. فكان قوله (وهم لايظلمون) بعد ذكر الوعيد اشارة الى ماذكرناه

﴿الحكم الثالث﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة فى هذا الموضع من هذه السورة آية المداينة قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب

الَّذى عَلَيْهِ الحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذى عَلَيْهِ الحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَادُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢٨٢»

بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فيكتب وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فيملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا مادعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لاترتابو إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لاتكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم﴾

اعلم أن فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن فى كيفية النظم وجهين : الأول : أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم : أحدهما : الانفاق فى سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال . والثانى : ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال . ثم انه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد العظيم . فقال (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) والتقوى تسد على الانسان أكثر أبواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار . فان القدرة على الانفاق فى سبيل الله ، وعلى ترك الربا ، وعلى ملازمة التقوى ، لايتم ولا يكمل إلا عند حصول المال ، ثم انه تعالى لأجل هذه الدقيقة بالغ فى الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف ، وقد ورد نظيره فى سورة النساء (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما) لحث على الاحتياط فى أمر الأموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد ، قال القفال رحمه الله تعالى : والذى يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية فى الأكثر على الاختصار ، وفى هذه الآية بسط شديد ، ألا ترى أنه قال (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) ثم قال ثانيا (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) ثم قال ثالثا (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله) فكان هذا كالتكرار لقوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) لأن العدل هو ماعلمه الله . ثم قال رابعا (فليكتب) وهذا اعادة الأمر الأول . ثم قال خامسا (وليملل الذى عليه الحق) وفى قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) كفاية عن قوله (فليملل الذى عليه الحق) لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب مايملى عليه ، ثم قال سادسا (وليتق الله ربه) وهذا تأكيد ، ثم قال سابعا (ولا يبخس منه شيئاً) فهذا كالمستفاد من قوله (وليتق الله ربه) ثم قال ثامنا (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيرا إلى أجله) وهو أيضا تأكيد لما مضى ، ثم قال تاسعا (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة ، وكل ذلك يدل على أنه لما حث على ما يجرى مجرى سبب تنقيص المال فى الحكمين الأولين ، بالغ فى هذا الحكم فى الوصية بحفظ المال الحلال ، وصونه عن الهلاك والبوار ، ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق فى سبيل الله ، والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره ، والمواظبة على تقوى الله ، فهذا هو الوجه الأول من وجوه النظم ، وهو حسن لطيف

والوجه الثانى : أن قوما من المفسرين قالوا : المراد بالمداينة السلم ، فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا فى الآية المتقدمة أذن فى السلم فى جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة فى السلم ، ولهذا قال بعض العلماء : لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام إلا

وضعه الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل ذلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

﴿المسألة الثانية﴾ التداين تفاعل من الدين ، ومعناه داين بعضكم بعضاً ، وتداينتم تبايعتم بدين قال أهل اللغة: القرض غير الدين ، لأن القرض أن يقرض الانسان دراهم أو دنانير أو حباً أو تمراً أو ما أشبه ذلك ، ولا يجوز فيه الأجل والدين يجوز فيه الأجل ، ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل ، ودان يدين إذا أقرض ، ودان إذا استقرض وأنشد الأحمر :

ندين ويقضى الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيقا

إذا عرفت هذا فنقول : فى المراد بهذه المداينة أقوال : قال ابن عباس : انها نزلت فى السلف لأن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون فى التمر السنتين والثلاث ، فقال صلى الله عليه وسلم «من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم» ثم أن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط فى الكيل والوزن والأجل ، فقال (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)

﴿والقول الثانى﴾ أنه القرض وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور فى الآية قد اشترط فيه الأجل

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أكثر المفسرين : أن البياعات على أربعة أوجه : أحدها : بيع العين بالعين ، وذلك ليس بمداينة البتة . والثانى : بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلا يكون داخلا تحت هذه الآية ، بقى هنا قسمان : بيع العين بالدين ، وهو ما إذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم ، وكلاهما داخلان تحت هذه الآية وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ المداينة مفاعلة ، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق

والجواب : أن المراد من تداينتم تعاملتم ، والتقدير : إذا تعاملتم بما فيه دين

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (تداينتم) يدل على الدين فما الفائدة بقوله (بدين)

الجواب من وجوه : الأول : قال ابن الانبارى : التداين يكون لمعنيين : أحدهما : التداين بالمال ، والآخر التداين بمعنى المجازاة ، من قولهم : كما تدين تدان . والدين الجزاء ، فذكر الله تعالى الدين لتخصيص أحد المعنيين . الثانى : قال صاحب الكشاف : إنما ذكر الدين ليرجع الضمير

اليه فى قوله (فا كتبوه) إذ لولم يذكر ذلك لوجب أن يقال : فا كتبوا الدين ، فلم يكن النظم بذلك الحسن . الثالث : أنه تعالى ذكره للتأكيد ، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، ولا طائر يطير بجناحيه) الرابع : معناه : فاذا تداينتم أى دين كان صغيراً أو كبيراً ، على أى وجه كان ، من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل . الخامس : ماخطر ببالى أنا ذكرنا أن المداينة مفاعلة ، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلو قال : إذا تداينتم لبقى النص مقصوراً على بيع الدين بالدين وهو باطل ، أما لما قال (إذا تداينتم بدين) كان المعنى : إذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد ، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ، ويبقى بيع العين بالدين . أو بيع الدين بالعين فان الحاصل فى كل واحد منهما دين واحد لاغير

﴿السؤال الثالث﴾ المراد من الآية : كلما تداينتم بدين فا كتبوه . وكلمة «إذا» لا تفيد العموم فلم قال (إذا تداينتم) ولم يقل كلما تداينتم

الجواب : أن كلمة «إذا» وان كانت لا تقتضى العموم ، إلا أنها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على أن المراد هو العموم ، لأنه تعالى بين العلة فى الأمر بالكتبة فى آخر الآية ، وهو قوله (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب . فالظاهر أنه تنسى الكيفية ، فربما توهم الزيادة ، فطلب الزيادة وهو ظلم ، وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر ، فأما إذا كتب كيفية الواقعة أمن من هذه المحذورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة ، ثم ان هذه العلة قائمة فى الكل ، كان الحكم أيضا حاصلا فى الكل

أما قوله تعالى ﴿إلى أجل مسمى﴾ ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ ما الأجل ؟

الجواب : الأجل فى اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره ، وأجل الدين لوقت معين فى المستقبل . وأصله من التأخير ، يقال : أجل الشيء يأجل أجولا إذا تأخر ، والآجل نقيض العاجل

﴿السؤال الثانى﴾ المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة فى ذكر الأجل بعد ذكر المداينة ؟

الجواب : انما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله (مسمى) والفائدة فى قوله (مسمى) ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما ، كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام ، ولو قال : إلى الحصاد ، أو

إلى الدياس ، أو إلى قدوم الحاج ، لم يجز لعدم التسمية

أما قوله تعالى ﴿فاكتبوه﴾ فاعلم أنه تعالى فى المداينة بأمرين : أحدهما : الكتبة وهى قوله ههنا (فاكتبوه) الثانى : الاشهاد وهو قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فائدة الكتبة والاشهاد أن مايدخل فيه الأجل ، تتأخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ، ويدخل فيه الجحد . فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين اذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد ، يحذر من طلب الزيادة ، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ، ويأخذ قبل حلول الأجل فى تحصيل المال ، ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين ، فلما حصل فى الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لاجرم أمر الله به والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ القائلون بأن ظاهر الأمر الندب لا إشكال عليهم فى هذه ، وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه ، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعى واختيار محمد بن جرير الطبرى ، وقال النخعى يشهد ولو على دستجة بقل ، وقال آخرون : هذا الأمر محمول على الندب . وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين فى جميع ديار الاسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد ، وذلك اجماع على عدم وجوبهما ، ولأن فى إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين . والنبى صلى الله عليه وسلم يقول «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة . وقال قوم : بل كانت واجبة ، الا أن ذلك صار منسوخا بقوله (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته) وهذا مذهب الحسن والشعبى والحكم بن عيينة ، وقال التيمى: سألت الحسن عنها فقال : ان شاء أشهد ، وان شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا) واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المداينة اعتبر فى تلك الكتبة شرطين

﴿الشرط الأول﴾ أن يكون الكاتب عدلا : وهو قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) واعلم أن قوله تعالى (فاكتبوه) ظاهره يقتضى أنه يجب على كل أحد أن يكتب . لكن ذلك غير ممكن ، فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا . فصار معنى قوله (فاكتبوه) أى لا بد من حصول هذه الكتبة ، وهو كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء) فان ظاهره وان كان يقتضى خطاب الكل بهذا الفعل ، الا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لابد من حصول قطع اليد من انسان واحد ، إما الامام أو نائبه أو المولى ، فكذا ههنا ثم تأكد هذا الذى قلناه بقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب

بالعدل) فان هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتبة من أى شخص كان

أما قوله ﴿ بالعدل ﴾ ففيه وجوه : الأول : أن يكتب بحيث لايزيد فى الدين ولا ينقص منه . ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عندالحاجة اليه . الثانى : اذا كان فقيهاوجب أن يكتب بحيث لايخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر . بل لابد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من إبطال حقه . الثالث : قال بعض الفقهاء : العدل أن يكون مايكتبه متفقا عليه بين أهل العلم . ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين . الرابع : أن يحترز عن الألفاظ المجملة التى يقع النزاع فى المراد بها . وهذه الأمور التى ذكرناها لايمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين . وأن يكون أديبا مميزا بين الألفاظ المتشابهة . ثم قال (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة . وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا . وفيه وجوه : الأول : أن هذا على سبيل الارشاد الى الأولى لاعلى سبيل الايجاب . والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتبة . وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية . فالأولى أن يكتب تحصيلا لمهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة . وهو كقوله تعالى (وأحسن كما أحسن الله إليك) فانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها .

﴿ والقول الثانى ﴾ وهو قول الشعبى: أنه فرض كفاية . فان لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد وجب الكتبة عليه . فان وجد أقواما كان الواجب على واحد منهم أن يكتب

﴿ والقول الثالث ﴾ أن هذا كان واجبا على الكاتب . ثم نسخ بقوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد)

﴿ والقول الرابع ﴾ أن متعلق الايجاب هو أن يكتب كما علمه الله . يعنى أن بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ماعلمه الله ، وأن لايخل بشرط من الشرائط . ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان . وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان ، وضاع ماله . فكأنه قيل له : إن كنت تكتب فاكتبه عن العدل ، واعتبار كل الشرائط التى اعتبرها الله تعالى

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (كما علمه الله) فيه احتمالان : الأول : أن يكون متعلقا بما قبله ، والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التى علمه الله إياها ، ولا ينبغى أن يكتب غير الكتابة التى علمه الله إياها ، ثم قال بعد ذلك : فليكتب تلك الكتابة التى علمه الله إياها

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن يكون متعلقا بما بعده ، والتقدير: ولا يأب كاتب أن يكتب . وههنا تم الكلام ، ثم قال بعده (كما علمه الله فليكتب) فيكون الأول أمرا بالكتابة مطلقا ثم أردفه بالأمر بالكتابة التى علمه الله إياها، والوجهان ذكرهما الزجاج

﴿الشرط الثانى فى الكتابة﴾ قوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم إلا بإملاء من عليه الحق ليدخل فى جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق ؛ فى قدره وجنسه ، وصفته ، وأجله ، إلى غير ذلك . فلأجل ذلك قال تعالى (وليملل الذى عليه الحق)

﴿المسألة الثانية﴾ الاملال والاملاء لغتان ، قال الفراء :أمللت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبنى أسد ، وأمليت لغة تميم وقيس ، ونزل القرآن باللغتين ، قال تعالى فى اللغة الثانية (فهى تملى عليه بكرة وأصيلا)

ثم قال ﴿وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً﴾ وهذا أمر لهذا المملى الذى عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذى عليه ولا ينقص منه شيئا

ثم قال تعالى ﴿وإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل﴾ والمعنى أن من عليه الدين إذا لم يكن إقراره معتبرا فالمعتبر هو إقرار وليه . ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إدخال حرف «أو» بين هذه الألفاظ الثلاثة ، أعنى السفيه ، والضعيف ، ومن لا يستطيع أن يمل ، يقتضى كونها أموراً متغايرة ، لأن معناه أن الذى عليه الحق إذا كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل فيجب فى الثلاثة أن تكون متغايرة وإذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأى ، ناقص العقل من البالغين ، والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف ، وهم الذين فقدوا العقل بالكلية ، والذى لا يستطيع لأن يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس أو جهله بماله وما عليه ، فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم ، فقال تعالى (فليملل وليه بالعدل) والمراد ولى كل واحد من هؤلاء الثلاثة . لأن ولى المحجور السفيه ، وولى الصبى: هو الذى يقر عليه بالدين ، كما يقر بسائر أموره وهذا هو القول الصحيح ، وقال ابن عباس ومقاتل والربيع : المراد بوليه ولى الدين ، يعنى أن الذى له الدين يملى ، وهذا بعيد ، لأنه كيف يقبل قول المدعى وإن كان قوله معتبرا ، فأى حاجة بنا إلى الكتابة والاشهاد

﴿النوع الثاني﴾ من الأمور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد، وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل إلى تحصيل الحق. وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ (استشهدوا) أي أشهدوا. يقال: أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى. والشهيدان هما الشاهدان، فعيل بمعنى فاعل

﴿المسألة الثانية﴾ الاضافة في قوله (من رجالكم) فيه وجوه: الأول: يعني من أهل ملتكم وهم المسلمون. والثاني: قال بعضهم: يعني الاحرار. والثالث (من رجالكم) الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة

﴿المسألة الثالثة﴾ شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه. ونذكر ههنا مسألة واحدة وهي أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد. وعند الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما لا تجوز. حجة شريح أن قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) عام يتناول العبيد وغيرهم، والمعنى المستفاد من النص أيضا دال عليه، وذلك لأن عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعي. فصار ذلك سببا في إحياء حقه، والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق. فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة. حجة الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) فهذا يقتضي أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب إلى موضع أداء الشهادة، ويحرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة. والعبد ليس كذلك، فان السيد إذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه الذهاب الى أداء الشهادة، فلما دلت الآية على أن كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب، والاجماع دل على أن العبد لا يجب عليه الذهاب، فوجب أن لا يكون العبد شاهدا، وهذا الاستدلال حسن

وأما قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ فقد بينا أن منهم من قال: واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتدونهم لأداء الشهادة، وعلى هذا التقدير فلم قلتم أن العبيد كذلك

ثم قال تعالى ﴿فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ وفي ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الأول: فليكن رجل وامرأتان. والثاني: فليشهد رجل وامرأتان. والثالث: فالشاهد رجل وامرأتان والرابع: فرجل وامرأتان يشهدون، كل هذه التقديرات جائز حسن، ذكرها علي بن عيسى رحمه الله

ثم قال ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وهو كقوله تعالى في الطلاق (وأشهدوا ذوي عدل منكم) واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالحا للشهادة، والفقهاء قالوا: شرائط قبول الشهادة

عشرة أن يكون حرا بالغا مسلما ، عدلا عالما بما شهد به ، ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولايدفع بها مضرة عن نفسه . ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ، ولا بترك المروأة ، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة

ثم قال ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ والمعنى أن النسيان غالب طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة فى أمزجتهن ، واجتماع المرأتين على النسيان أبعد فى العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة ، فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد ، حتى أن احداهما لو نسيت ذكرتها الأخرى . فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (ان تضل) بكسر إن (فتذكر) بالرفع والتشديد ، ومعناه : الجزاء وموضع (تضل) جزم الا أنه لايتبين فى التعضيف (فتذكر) رفع لأن مابعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرؤا بنصب (أن) وفيه وجهان : أحدهما : التقدير . لأن تضل ، فحذف منه الخافض . والثانى : على أنه مفعول له ، أى ارادة أن تضل

فان قيل : كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا الاضلال

قلنا : ههنا غرضان : أحدهما : حصول الاشهاد . وذلك لايتأتى إلا بتذكير احدى المرأتين الثانية ، والثانى : بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن اقامة المرأتين مقام الرجل الواحدهو العدل فى القضية ، وذلك لا يتأتى إلا فى ضلال إحدى المرأتين ، فاذا كان كل واحد من هذين الأمرين أعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصوداً ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضلال احداهما وتذكر الأخرى ، لاجرم صار هذان الأمران مطلوبين ، هذا ما خطر ببالى من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين أجوبة أخرى ما استحسنتها ، والكتب مشتملة عليها ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الضلال فى قوله (أن تضل احداهما) فيه وجهان : أحدهما : أنه بمعنى النسيان ، قال تعالى (وضل عنهم ماكانوا يفترون) أى ذهب عنهم . الثانى : أن يكون ذلك من ضل فى الطريق إذا لم يهتد له ، والوجهان متقاربان ، وقال أبو عمرو : أصل الضلال فى اللغة الغيبوبة

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائى (فتذكر) بالتشديد والنصب ، وقرأ حمزة بالتشديد والرفع ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف والنصب ، وهما لغتان ذكر وأذكر نحو نزل وأنزل ، والتشديد أكثر استعمالا ، قال تعالى (فذكر انما أنت مذكر) ومن قرأ بالتخفيف

فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال ، وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان إلا ما يروى عن سفيان بن عيينة أنه قال فى قوله (فتذكر إحداهما الأخرى) أن تجعلها ذكرا يعنى أن مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد . وهذا الوجه منقول عن أبى عمرو بن العلاء . قال: إذا شهدت المرأة ثم جاءت الأخرى فشهدت معها أذكرتها . لأنهما يقومان مقام رجل واحد . وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ، ويدل على ضعفه وجهان : الأول : أن النساء لو بلغن ما بلغن ، ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن . فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الأولى .

﴿الوجه الثانى﴾ أن قوله (فتذكر) مقابل لما قبله من قوله (أن تضل احداهما) فلما كان الضلال مفسراً بالنسيان ، كان الاذكار مفسراً بما يقابل النسيان

ثم قال تعالى ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية وجوه : الأول وهو الأصح : أنه نهى الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها ، والثانى : أن المراد تحمل الشهادة على الاطلاق. وهو قول قتادة واختيار القفال ، قال : كما أمر الكاتب أن لا يأبى الكتابة ، كذلك أمر الشاهد أن لا يأبى عن تحمل الشهادة . لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر ، وفى عدمهما ضياع الحقوق . الثالث : أن المراد تحمل الشهادة إذا لم يوجد غيره . الرابع : وهو قول الزجاج : أن المراد بمجموع الأمرين التحمل أولا . والأداء ثانيا ، واحتج القائلون بالقول الأول من وجوه : الأول : أن قوله (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) يقتضى تقديم كونهم شهداء ، وذلك لا يصح إلا عند أداء الشهادة . فأما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء

فان قيل : يشكل هذا بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وكذلك سماه كاتبا قبل أن يكتب

قلنا : الدليل الذى ذكرناه صار متروكا بالضرورة فى هذه الآية . فلا يجوز أن نتركه لعلة ضرورة فى تلك الآية . والثانى : أن ظاهر قوله (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) النهى عن الامتناع . والأمر بالفعل ، وذلك للوجوب فى حق الكل . ومعلوم أن التحمل غير واجب على الكل . فلم يجز حمله عليه ، وأما الأداء بعد التحمل فانه واجب على الكل . ومتأكد بقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة) فكان هذا أولى . الثالث : أن الأمر بالاشهاد يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه ، فصار الأمر بتحمل الشهادة داخلا فى قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فكان صرف قوله (ولا

يأب الشهداء إذا ما دعوا) إلى الأمر بالأداء حملا له على فائدة جديدة ، فكان ذلك أولى ، فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على أنه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من إقامة الشهادة إذا دعى اليها

واعلم أن الشاهد اما أن يكون متعينا ، واما أن يكون فيهم كثرة ، فان كان متعينا وجب عليه أداء الشهادة ، وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية

﴿المسألة الثانية﴾ قد شرحنا دلالة هذه الآية على أن العبد لا يجوز أن يكون شاهداً فلا نعيده. الثالثة : قال الشافعى رضى الله عنه : يجوز القضاء بالشاهد واليمين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يجوز . واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : ان الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين . فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين ، وحجة الشافعى رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ، وتمام الكلام فيه مذكور فى خلافيات الفقه

واعلم أنه تعالى لما أمر عند المداينة بالكتبة أولا ، ثم بالاشهاد ثانيا ، أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد ، فأمر بالكتبة ، فقال (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ السآمة الملال والضجر ، يقال : سئمت الشىء سأما وسآمة . والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو كثر ، فان القليل من المال فى هذا الاحتياط كالكثير ، فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما أدى إلى فساد عظيم ولجاج شديد . فأمر تعالى فى الكثير والقليل بالكتابة ، فقال (ولا تسأموا) أى ولا تملوا فتتركوا ثم تندموا

فان قيل : فهل تدخل الحبة والقيراط فى هذا الأمر؟

قلنا : لا لأن هذا محمول على العادة . وليس فى العادة أن يكتبوا التافه

﴿المسألة الثانية﴾ أن فى محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدراً ، فتقديره : ولا تسأموا كتابته ، وإن شئت بنزع الخافض ، تقديره : ولا تسأموا من أن تكتبوه إلى أجله .

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير فى قوله (أن تكتبوه) لابد وأن يعود إلى المذكور سابقاً ، وهوههنا إما الدين وإما الحق

﴿المسألة الرابعة﴾ قرىء (ولا يسأموا أن يكتبوه) بالياء فيهما

ثم قال تعالى ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ اعلم أن الله تعالى

بين أن الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث . فأولها : قوله (ذلكم أقسط عند الله) وفى قوله (ذلكم) وجهان : الأول : أنه اشارة إلى قوله (أن تكتبوه) لأنه فى معنى المصدر ، أى ذلك الكتب أقسط . والثانى : قال القفال رحمه الله : ذلكم الذى أمرتكم به من الكتب والاشهاد لأهل الرضا ومعنى (أقسط عند الله) أعدل عند الله . والقسط اسم ، والاقساط مصدر . يقال : أقسط فلان فى الحكم يقسط إقساطا إذا عدل فهو مقسط ، قال تعالى (ان الله يحب المقسطين) ويقال : هو قاسط إذا جار . قال تعالى (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) وانما كان هذا أعدل عند الله ، لأنه إذا كان مكتوبا كان إلى اليقين والصدق أقرب ، وعن الجهل والكذب أبعد ، فكان أعدل عند الله وهو كقوله تعالى (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله) أى أعدل عند الله ، وأقرب إلى الحقيقة من أن تنسبوهم إلى غير آبائهم

﴿والفائدة الثانية﴾ قوله (أقوم للشهادة) معنى «أقوم» أبلغ فى الاستقامة ، التى هى ضد الاعوجاج ، وذلك لأن المنتصب القائم ضد المنحنى المعوج

فان قيل : مم بنى أفعل التفضيل ؟ أعنى : أقسط وأقوم

قلنا : يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ، ويجوز أن يكون أقسط من قاسط ، وأقوم من قويم

واعلم أن الكتابة انما كانت أقوم للشهادة ، لأنها سبب للحفظ والذكر ، فكانت أقرب إلى الاستقامة ، والفرق بين الفائدة الأولى والثانية أن الأولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى ، والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا . وانما قدمت الأولى على الثانية إشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا

﴿والفائدة الثالثة﴾ هى قوله (وأدنى أن لا ترتابوا) يعنى أقرب إلى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين . والفرق بين الوجهين الأولين . وهذا الثالث أن الوجهين الأولين يشيران إلى تحصيل المصلحة ، فالأول إشارة إلى تحصيل مصلحة الدين ، والثانى إشارة إلى تحصيل مصلحة الدنيا . وهذا الثالث اشارة إلى دفع الضرر عن النفس وعن الغير . أما عن النفس فانه لا يبقى فى الفكر أن هذا الامر كيف كان ، وهذا الذى قلت هل كان صدقا أو كذبا ، وأما دفع الضرر عن الغير فلأن ذلك الغير ربما نسبه إلى الكذب والتقصير ، فيقع فى عقاب الغيبة والبهتان ، فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها فى القسط ، وما أحسن ما فيها من الترتيب

ثم قال تعالى ﴿الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «إلا» فيه وجهان : أحدهما : أنه استثناء متصل . والثانى : أنه منقطع ، أما

الأول ففيه وجهان : الأول : أنه راجع إلى قوله تعالى (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وذلك لأن البيع بالدين قد يكون الى أجل قريب ، وقد يكون إلى أجل بعيد ، فلما أمر بالكتبة عند المداينة ، استثنى عنها ما إذا كان الاجل قريبا ، والتقدير : اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه الا أن يكون الاجل قريبا ، وهو المراد من التجارة الحاضرة . والثانى : أن هذا استثناء من قوله (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا) وأما الاحتمال الثانى ، وهو أن يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير : لكنه إذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها ، فهذا يكون كلاما مستأنفا ، وانما رخص تعالى فى ترك الكتبة والاشهاد فى هذا النوع من التجارة ، لكثرة ما يجرى بين الناس ، فلو تكلف فيها الكتبة والاشهاد لشق الامر على الخلق ، ولانه إذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه فى ذلك المجلس ، لم يكن هناك خوف التجاحد . فلم يكن هناك حاجة إلى الكتبة والاشهاد

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أن تكون) فيه قولان :أحدهما: أنه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرناه فى قوله (وإن كان ذو عسرة) والثانى : قال الفراء : إن شئت جعلت «كان» ههنا ناقصة على أن الاسم تجارة حاضرة ، والخبر تديرونها ، والتقدير : الا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عاصم (تجارة) بالنصب ، والباقون بالرفع ، أما القراءة بالنصب فعلى أنه خبر كان ، ولا بد فيه من إضمار الاسم ، وفيه وجوه : أحدها : التقدير : الا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب ، ومنه قول الشاعر :

بنى أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوما ذا كواكب أشهبا

أى إذا كان اليوم يوما . وثانيها : أن يكون التقدير : إلا أن يكون الأمر والشأن تجارة . وثالثها: قال الزجاج : التقدير الا أن تكون المداينة تجارة حاضرة . قال أبو على الفارسى : هذا غير جائز لأن المداينة لا تكون تجارة حاضرة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المداينة إذا كانت إلى أجل ساعة ، صح تسميتها بالتجارة الحاضرة . فان من باع ثوبا بدرهم فى الذمة بشرط أن يؤدى الدرهم فى هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة ، وأما القراءة بالرفع . فالوجه فيها ماذكرناه فى المسألة الثانية والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ التجارة عبارة عن التصرف فى المال سواء كان حاضراً أو فى الذمة لطلب الربح ، يقال : تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر ، واعلم أنه سواء كانت المبايعة بدين أو بعين ،

فالتجارة تجارة حاضرة . فقوله (إلا أن تكون تجارة حاضرة) لا يمكن حمله على ظاهره ، بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال . ومعنى إدارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ، ثم قال (فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها) معناه : لا مضرة عليكم فى ترك الكتابة . ولم يرد الاثم عليكم ، لأنه لو أراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم . ويأثم صاحب الحق بتركها ، وقد ثبت خلاف ذلك وبيان أنه لا مضرة عليهم فى تركها ما قدمناه

ثم قال تعالى ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وأكثر المفسرين قالوا : المراد أن الكتابة وإن رفعت عنهم فى التجارة إلا أن الاشهاد ما رفع عنهم ، لأن الاشهاد بلا كتابة أخف مؤنة . ولأن الحاجة إذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان

واعلم أنه لا شك أن المقصود من هذا الأمر الارشاد إلى طريق الاحتياط

ثم قال تعالى ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ واعلم أنه يحتمل أن يكون هذا نهياً للكاتب والشهيد عن إضرار من له الحق . أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط ، وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع . ويحتمل أن يكون نهياً لصاحب الحق عن إضرار الكاتب والشهيد ، بأن يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والأول قول أكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة ، والثانى قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد

واعلم أن كلا الوجهين جائز فى اللغة ، وإنما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع فى (لا يضار) أحدهما : أن يكون أصله لا يضارر ، بكسر الراء الأولى . فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار : والثانى : أن يكون أصله لا يضارر بفتح الراء الأولى . فيكون هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الآية التى تقدمت فى هذه السورة . وهو قوله (لا تضار والدة بولدها) وقد أحكمنا بيان هذا اللفظ هناك . والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضى الله عنه (ولا يضارر) بالاظهار والكسر ، وقراءة ابن عباس (ولا يضارر) بالاظهار والفتح ، واختار الزجاج القول الأول ، واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك (وان تفعلوا فانه فسوق بكم) قال : وذلك لأن اسم الفسق بمن يحرف الكتابة . وبمن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد . ولأنه تعالى قال فيمن يمتنع عن أداء الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) والآثم والفاسق متقاربان ، واحتج من نصر القول الثانى بأن هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد ، لقيل : وان تفعلا فانه فسوق بكم ، وإذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرارهم والله أعلم

وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ «٢٨٣»

ثم قال ﴿وان تفعلوا فانه فسوق بكم﴾ وفيه وجهان : أحدهما : يحتمل أنه يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى : فان تفعلوا مانهيتكم عنه من الضرار . والثانى : أنه عام فى جميع التكليف ، والمعنى : وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه ، أو تتركوا شيئا مما أمرتكم به ، فانه فسوق بكم ، أى خروج عن أمر الله تعالى وطاعته

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله﴾ يعنى فيما حذر منه ههنا ، وهو المضارة ، أو يكون عاما ، والمعنى اتقوا الله فى جميع أوامره ونواهيه

ثم قال ﴿ويعلمكم الله﴾ والمعنى : أنه يعلمكم مايكون ارشاداً واحتياطا فى أمر الدنيا ، كما يعلمكم مايكون إرشاداً فى أمر الدين (والله بكل شىء عليم) إشارة إلى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة

قوله تعالى ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾

اعلم انه تعالى جعل البياعات فى هذه الآية على ثلاثة أقسام : بيع بكتاب وشهود ، وبيع برهان مقبوضة ، وبيع الامانة ، ولما أمر فى آخر الآية المتقدمة بالكتبة والاشهاد ، واعلم أنه ربما تعذر ذلك فى السفر إما بأن لا يوجد الكاتب ، أو ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق ، وهو أخذ الرهن ، فهذا وجه النظم ، وهذا أبلغ فى الاحتياط من الكتبة والاشهاد ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكرنا اشتقاق فى السفر فى قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ونعيده ههنا: قال أهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف . فالسفر هو الكتاب ، لأنه يبين الشىء ويوضحه ، وسمى السفر سفراً لأنه يسفر عن أخلاق الرجال ، أى

يكشف . أو لأنه لما خرج من الكن إلى الصحراء فقد انكشف للناس . أو لأنه لما خرج إلى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية . وأسفر الصبح إذا ظهر . وأسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت ، وسفرت عن القوم أسفر سفارة اذا كشفت ما فى قلوبهم ، وسفرت أسفر إذا كنست ، والسفر الكنس ، وذلك لأنك إذا كنست فقد أظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ماسفر به الريح . ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس : سفر لوضوحه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أصل الرهن من الدوام ، يقال : رهن الشيء إذا دام وثبت . ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة

إذا عرفت أصل المعنى فنقول : أصل الرهن مصدر . يقال : رهنت عند الرجل أرهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر :

يراهنني فيرهنني بنيه وأرهنه بنى بما أقول

إذا عرفت هذا فنقول : ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل ، فاذا قال : رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ، لكن انتصاب المفعول به كما تقول : رهنت عند زيد ثوبا ، ولما جعل اسما بهذا الطريق ، جمع كما تجمع الاسماء . وله جمعان : رهن ورهان . ومما جاء على رهن قول الأعشى :

آليت لا أعطيه من أبنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا

وقال بعيث :

بانت سعاد وأمسى دونها عدن وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا : رهن ورهن ، سقف وسقف ، ونشر ونشر ، وخلق وخلق . قال الزجاج : فعل وفعل قليل . وزعم الفراء أن الرهن جمعه رهان ، ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع ، وهو كقولهم : ثمار وثمر ، ومن الناس من عكس هذا فقال : الرهن جمعه رهن ، والرهن جمعه رهان ، واعلم أنهما لما تعارضا تساقطا لا سيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطرداً ، فوجب أن لا يقال به إلا عند الاتفاق ، وأما أن الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر . مثل نعل ونعال ، وكبش وكباش وكعب وكعاب ، وكلب وكلاب

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فرهن) بضم الراء والهاء وروى عنهما أيضا (فرهن) برفع الراء وإسكان الهاء . والباقون (فرهان) قال أبو عمرو : لا أعرف الرهان إلا فى الخيل ، فقرأت

(فرهن) للفصل بين الرهان فى الخيل وبين جمع الرهن . وأما قراءة أبى عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الأخفش : انها قبيحة ، لأن فعلا لايجمع على فعل الا قليلا شاذاً ، كما يقال : سقف وسقف تارة بضم القاف ، وأخرى بتسكينها ، وقلب للنخل ولحد ولحد ، وبسط وبسط ، وفرس ورد ، وخيل ورد

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر ، والتقدير : فرهن مقبوضة . بدل من الشاهدين ، أو مايقوم مقامهما . أو فعليه رهن مقبوضة . وإن شئنا جعلناه خبرا وأضمرنا المبتدأ ، والتقدير : فالوثيقة رهن مقبوضة

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقت الفقهاء اليوم على أن الرهن فى السفر والحضر سواء فى حال وجود الكاتب وعدمه ، وكان مجاهد يذهب الى أن الرهن لايجوز إلا فى السفر أخذاً بظاهر الآية ، ولا يعمل بقوله اليوم ، وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب. كقوله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم) وليس الخوف من شرط جواز القصر

﴿المسألة السادسة﴾ مسائل الرهن كثيرة ، واحتج من قال بأن رهن المشاع لايجوز بأن الآية دلت على أن الرهن يجب أن يكون مقبوضاً والعقل أيضاً يدل عليه ، لأن المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود ، وذلك لايحصل إلا بالقبض . والمشاع لايمكن أن يكون مقبوضا فوجب ألا يصح رهن المشاع

ثم قال تعالى ﴿فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾ واعلم أن هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة فى الآية ، وهو بيع الامانة ، أعنى مالا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفا منه ، قال تعالى (هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه) فقوله (فان أمن بعضكم بعضا) أى لم يخف خيانته وجحوده (فليؤد الذى اؤتمن أمانته) أى فليؤد المديون الذى كان أميناً ومؤتمنا فى ظن الدائن ، فلا يخلف ظنه فى أداء أمانته وحقه اليه ، يقال : أمنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن

ثم قال ﴿وليتق الله ربه﴾ أى هذا المديون يجب أن يتق الله ولايجحد ، لأن الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن ، فينبغى لهذا المديون أن يتق الله ويعامله بالمعاملة الحسنة فى أن لا ينكر ذلك الحق ، وفى أن يؤديه اليه عند حلول الأجل ، وفى الآية قول آخر ، وهو أنه خطاب للمرتهن بأن يؤدى الرهن عند استيفاء المال

فانه أمانة فى يده ، والوجه هو الأول

﴿المسألة الثانية﴾ من الناس من قال : هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد وأخذ الرهن . واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجىء اليه خطأ ، بل تلك الأوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط ، وهذه الآية محمولة على الرخصة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ليس فى آية المداينة نسخ . ثم قال (ولا تكتموا الشهادة) وفى التأويل وجوه : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهادوالرهن عند اعتقاد كون المديون أمينا ، ثم كان من الجائز فى هذا المديون أن يخلف هذا الظن ، وأن يخرج خائنا جاحداً للحق ، الا أنه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعا على أحوالهم . فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى أن يسعى فى إحياء ذلك الحق ، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه ، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة أو لم يعرف ، وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها . وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل ، وهو قوله «خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد»

﴿والوجه الثانى﴾ فى تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك الواقعة ، ونظيره قوله تعالى (أم تقولون ان إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) والمراد الجحود وانكار العلم

﴿الوجه الثالث﴾ فى كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة الى إقامتها ، وقد تقدم ذلك فى قوله (ولا يأب الشهداء إذا مادعوا) وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه وكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه . وحرمة مال المسلم كحرمة دمه . فلهذا بالغ فى الوعيد

ثم قال ﴿ومن يكتمها فانه آثم قلبه﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآثم الفاجر . روى أن عمر كان يعلم أعرابياً (ان شجرة الزقوم طعام الأثيم) فكان يقول : طعام اليتيم . فقال له عمر : طعام الفاجر . فهذا يدل على أن الاثم بمعنى الفجور

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية ، كأنه قيل فانه يأثم قلبه ، وقرىء (قلبه) بالفتح ، كقوله (سفه نفسه) وقرأ ابن أبى عبلة (أثم قلبه) أى جعله آثما

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن كثيراً من المتكلمين قالوا : ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهى هو القلب ، وقد استقصينا هذه المسألة فى سورة الشعراء فى تفسير قوله تعالى (نزل به الروح الأمين

لِلَّهِ مَافِى السَّمَاوَاتِ وَمَافِى الأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَافِى أَنفُسِكُمْ أَوْتُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ «٢٨٤»

على قلبك) وذكرنا طرفا منه فى تفسير قوله (قل من كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك) وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون : انه تعالى أضاف الاثم إلى القلب ، فلولا أن القلب هو الفاعل وإلا لما كان آثما

وأجاب من خالف فى هذا القول بأن اضافة الفعل إلى جزء من أجزاء البدن ، انما يكون لأجل أن أعظم أسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو ، فيقال : هذا مما أبصرته عينى ، وسمعته أذنى ، وعرفه قلبي . ويقال : فلان خبيث الفرج ، ومن المعلوم أن أفعال الجوارح تابعة لأفعال القلوب ، ومتولدة مما يحدث فى القلوب من الدواعى والصوارف فلما كان الأمر كذلك ، فلهذا السبب أضيف الأثم ههنا إلى القلب

ثم قال عز وجل ﴿والله بما تعملون عليم﴾ وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان ، لأن المكلف إذا علم أنه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفاً حذراً من مخالفة أمر الله تعالى ، فانه يعلم أنه تعالى يحاسبه على كل تلك الأفعال ، ويجازيه عليها ان خيراً فخيراً ، وإن شرا فشراً .

قوله تعالى ﴿لله مافى السموات وما فى الأرض وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شىء قدير﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجوه : الأول : قال الأصم : انه تعالى لما جمع فى هذه السورة أشياء كثيرة من علم الأصول . وهو دليل التوحيد والنبوة ، وأشياء كثيرة من علم الأصول بيان الشرائع والتكاليف ، وهى فى الصلاة ، والزكاة ، والقصاص والصوم ، والحج ، والجهاد ، والحيض والطلاق ، والعدة ، والصداق ، والخلع ، والايلاء ، والرضاع ، والبيع ، والربا ، وكيفية المداينة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد

وأقول انه قد ثبت أن الصفات التى هى كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم ، فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله (لله ما فى السموات ومافى الأرض) ملكا وملكا ، وعبر عن كمال العلم المحيط

بالكليات والجزئيات بقوله (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) وإذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من فى السموات والأرض عبيدا مربوبين، وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين، ونهاية الوعيد للمذنبين، فلهذا السبب ختم الله هذه السورة بهذه الآية

﴿الوجه الثانى﴾ فى كيفية النظم، قال أبو مسلم: انه تعالى لما قال فى آخر الآية المتقدمة (انه بما تعملون عليم) ذكر عقيبه ما يجرى مجرى الدليل العقلى، فقال (لله ما فى السموات وما فى الأرض) ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه ومن كان فاعلا لهذه الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة، والمنافع العظيمة، لا بد وأن يكون عالما بها، إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والأرض مع مافيهما من وجوه الأحكام والاتقان. على كونه تعالى عالما بها، محيطا بأجزائها وجزئياتها

﴿الوجه الثالث﴾ فى كيفية النظم. قال القاضى: انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق. أعنى الكتبة والاشهاد، والرهن، فكان المقصود من الأمر بها صيانة الأموال، والاحتياط فى حفظها، بين الله تعالى أنه إنما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق، لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها. فانه له ملك السموات والأرض

﴿الوجه الرابع﴾ قال الشعبى وعكرمة ومجاهد: انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعد عليه، بين أنه له ملك السموات والأرض، فيجازى على الكتمان والاظهار

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بقوله (لله مافى السموات وما فى الأرض) على أن فعل العبد خلق الله تعالى، لأنه من جملة ما فى السموات والأرض بدليل صحة الاستثناء. واللام فى قوله (لله) ليس لام الغرض، فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله. فلا بد وأن يكون المراد منه لام الملك والتخليق

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المعدوم ليس بشىء، لأن من جملة مافى السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها، فهى لا بد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق. وتكوين تلك الماهيات، فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحققة للحقائق، فكان القول بأن المعدوم شىء باطلا

ثم قال تعالى ﴿وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ يروى عن ابن عباس أنه

قال : لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا : يارسول الله كلفنا من العمل ما لانطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لايحب أن يثبت فى قلبه . وان له الدنيا ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : فلعلكم تقولون كما قال بنواسرائيل سمعنا وعصينا قولوا : سمعنا وأطعنا . فقالوا سمعنا وأطعنا . واشتد ذلك عليهم فمكثوا فى ذلك حولا فأنزل الله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) فنسخت هذه الآية ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم «ان الله تجاوز عن أمتى ماحدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به»

واعلم أن محل البحث فى هذه الآية أن قوله (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) يتناول حديث النفس ، والخواطر الفاسدة التى ترد على القلب . ولا يتمكن من دفعها . فالمؤاخذة بها تجرى مجرى تكليف ما لايطاق ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه : الأول . أن الخواطر الحاصلة فى القلب على قسمين ، فمنها مايوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله فى الوجود ، ومنها ما لايكون كذلك ، بل تكون أموراً خاطرة بالبال ، مع أن الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس . فالقسم الأول يكون مؤاخذاً به ، والثانى لايكون مؤاخذا به ، ألا ترى إلى قوله تعالى (لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال فى آخر هذه السورة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا) هذا هو الجواب المعتمد .

﴿والوجه الثانى﴾ أن كل ما كان فى القلب مما لايدخل فى العمل فهو فى محل العفو وقوله (وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل فى الوجود اما ظاهرا ، واما على سبيل الخفية ، وأما مايوجد فى القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل ، فكل ذلك فى محل العفو ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن أكثر المؤاخذات انما تكون بأفعال القلوب . ألاترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من أعمال القلوب : وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه ، وأيضا فأفعال الجوارح اذا خلت عن أفعال القلوب لايترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهى ، فثبت ضعف هذا الجواب

﴿والوجه الثالث فى الجواب﴾ أن الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هى الغموم والهموم فى الدنيا ، روى الضحاك عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : ماحدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به فى الدنيا أوحزن أوأذى ، فاذاجاءت الآخرة لم يسأل عنه ، ولم يعاقب عليه . وروت أنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فأجابها بما هذا معناه

فان قيل : المؤاخذة كيف تحصل فى الدنيا مع قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) قلنا : هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ أنه تعالى قال (يحاسبكم به الله) ولم يقل : يؤاخذكم به الله . وقد ذكرنا فى معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة . وذكرنا أن من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها ، فرجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عالما بكل مافى الضمائر والسرائر . روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان فى نفوسهم . فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه ، وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب

﴿والوجه الخامس فى الجواب﴾ أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر . والعذاب يكون نصيباً لمن يكون مصراً على تلك الخواطر مستحسنا لها

﴿الوجه السادس﴾ قال بعضهم : المراد بهذه الآية كتمان الشهادة . وهو ضعيف . لأن اللفظ عام ، وإن كان وارداً عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه

﴿الوجه السابع فى الجواب﴾ ماروينا عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وهذا أيضا ضعيف لوجوه : أحدها : أن هذا النسخ إنما يصح لو قلنا : انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التى كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل ، لأن التكليف قط ما ورد إلا بما فى القدرة . ولذلك قال عليه السلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والثانى : أن النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر ، وقد بينا أن الآية لا تدل على ذلك . والثالث : أن نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الأوامر والنواهى

واعلم أن للناس اختلافا فى أن الخبر هل ينسخ أم لا ؟ وقد ذكرنا فى أصول الفقه والله أعلم

ثم قال ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبائر . وذلك لأن المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب ، والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب ، وقوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) رفع للقطع بواحد من الأمرين . فلم يبق إلا أن يكون ذلك نصيبا للمؤمن المذنب بأعماله

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم وابن عامر : فيغفر . ويعذب . برفع الراء والباء ، وأما الباقون

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ «٢٨٥»

فبالجزم ، أما الرفع فعلى الاستئناف . والتقدير : فهو يغفر ، وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ، ونقل عن أبى عمرو أنه أدغم الراء فى اللام فى قوله (يغفر لمن يشاء) قال صاحب الكشاف : انه لحن ونسبته إلى أبى عمرو كذب . وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية

ثم قال ﴿ والله على كل شىء قدير ﴾ وقد بين بقوله (لله ما فى السماوات وما فى الأرض) أنه كامل الملك والملكوت ، وبين بقوله (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أنه كامل العلم والاحاطة ، ثم بين بقوله (والله على كل شىء قدير) أنه كامل القدرة ، مستولى على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ، ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال فى هذه الصفات ، والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً منقاداً له ، خاضعا لأوامره ونواهيه، محترزاً عن سخطه ونواهيه ، وبالله التوفيق

قوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير ﴾ فى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى كيفية النظم وجوه : الأول : وهو أنه تعالى لما بين فى الآية المتقدمة كمال الملك ، وكمال العلم . وكمال القدرة لله تعالى ، وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين فى نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى ، وذلك هو كمال العبودية ، وإذا ظهر لنا كمال الربوبية . وقد ظهر منا كمال العبودية ، فالمرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم القيامة فى حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان ، اللهم حقق هذا الأمل

﴿ الوجه الثانى فى النظم ﴾ أنه تعالى لما قال (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا ، وباطننا وظاهرنا شىء البتة ، ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجرى مجرى المدح لنا ، والثناء علينا ، فقال (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون) كأنه بفضله يقول

عبدى أنا وان كنت أعلم جميع أحوالك ، فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك ، حتى تعلم أنى كما أنا الكامل فى الملك والعلم والقدرة ، فأنا الكامل فى الجود والرحمة ، وفى اظهار الحسنات ، وفى الستر على السيئات

﴿الوجه الثالث﴾ أنه بدأ فى السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، وبين فى آخر السورة أن الذين مدحهم فى أول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله) وهذا هو المراد بقوله فى أول السورة (الذين يؤمنون بالغيب)

ثم قال ههنا ﴿وقالوا سمعنا وأطعنا﴾ وهو المراد بقوله فى أول السورة (ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

ثم قال ههنا ﴿غفرانك ربنا واليك المصير﴾ وهو المراد بقوله فى أول السورة (وبالآخرة هم يوقنون)

ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم فى قولهم (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) الى آخر السورة ، وهو المراد بقوله فى أول السورة (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها

﴿الوجه الرابع﴾ وهو أن الرسول اذا جاءه الملك من عند الله ، وقال له : ان الله بعثك رسولا الى الخلق ، فههنا الرسول لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك فى دعواه ، ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا ، وذلك الملك أيضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على أن المسموع هو كلام الله تعالى لا غير ، وهذه المراتب معتبرة أولها قيام المعجزة على أن المسموع كلام الله لا غيره ، فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز أنه سمع كلام الله تعالى . وثانيها : قيام المعجزة عند النبى صلى الله عليه وسلم على أن ذلك الملك صادق فى دعواه ، وأنه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان . وثالثها : أن تقوم المعجزة على يد الرسول عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن الرسول صادق فى دعواه . فاذن لما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تتمكن الأمة من أن يعرفوا ذلك ، فلما ذكر الله تعالى فى هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الاحكام ، قال (آمن الرسول) فبين أن الرسول عرف أن ذلك وحى من الله تعالى وصف اليه ، وأن الذى أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى ، معصوم من التحريف ، وليس بشيطان مضل ، ثم ذكر ايمان الرسول صلى الله

عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة ، وذكر عقيبه إيمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله) ومن تأمل فى لطائف نظم هذه السورة ، وفى بدائع ترتيبها ، علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا : انه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك ، الا أنى رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف ، غير متنبهين لهذه الأمور ، وليس الأمر فى هذا الباب كما قيل

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر

ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ، ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته

﴿المسألة الثانية﴾ أما قوله تعالى ﴿آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه﴾ فالمعنى أنه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة أن هذا القرآن وجملة مافيه من الشرائع والأحكام . نزل من عند الله تعالى ، وليس ذلك من باب القاء الشياطين ، ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة ، وانما عرف الرسول لأنه صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم

فأما قوله ﴿والمؤمنون﴾ ففيه احتمالان : أحدهما : أن يتم الكلام عند قوله (والمؤمنون) فيكون المعنى: آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل اليه من ربه ، ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله (كل آمن بالله) والمعنى : كل واحد من المذكورين فيما تقدم ، وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن يتم الكلام عند قوله (بما أنزل اليه من ربه) ثم يبتدىء من قوله (والمؤمنون كل آمن بالله) ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ماأنزل اليه من ربه ، وأما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، فالوجه الأول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ماكان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ، ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال ، وعلى الوجه الثانى يشعر اللفظ بأن الذى حدث هو إيمانه بالشرائع التى أنزلت عليه ، كما قال (ما كنت تدرى ماالكتاب ولا الايمان) وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال ، فقد كان حاصلا منذ خلقه الله من أول الأمر ، وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال : انى عبد الله آتانى الكتاب . فاذاً لم يبعد أن عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا ، فكيف يستبعد أن يقال :ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ماخلق كامل العقل

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الرسول آمن بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وإنما خص الرسول بذلك لأن الذى أنزل اليه من ربه قد يكون كلاما

متلوا يسمه الغير ويعرفه ، ويمكنه أن يؤمن به . وقد يكون وحياً لا يعلمه سواه ، فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصاً بالايمان به . ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصا فى باب الايمان بما لا يمكن حصوله فى غيره

ثم قال الله تعالى ﴿والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الأربعة من ضرورات الايمان

﴿فالمرتبة الأولى﴾ هى الايمان بالله سبحانه وتعالى . وذلك لأنه مالم يثبت أن للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات . عالما بجميع المعلومات : غنيا عن كل الحاجات . لا يمكن معرفة صدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . فكانت معرفة الله تعالى هى الأصل . فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة فى الذكر

﴿والمرتبة الثانية﴾ أنه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة ، فقال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) وقال (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء) وقال (فانه نزله على قلبك) وقال (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال (علمه شديد القوى) فاذا ثبت أن وحى الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة . فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر ، فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة فى المرتبة الثانية ، ولهذا السر قال أيضا (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط)

﴿والمرتبة الثالثة﴾ الكتب . وهو الوحى الذى يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر ، وذلك فى ضرب المثال يجرى مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس ، فذات الملك كالقمر . وذات الوحى كاستنارة القمر فكما أن ذات القمر مقدمة فى الرتبة على استنارته ، فكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحى المعبر عنه بهذه الكتب ، فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة فى الرتبة عن الملائكة ، فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة

﴿والمرتبة الرابعة﴾ الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحى من الملائكة ، فيكونون متأخرين فى الدرجة عن الكتب ، فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل فى المرتبة الرابعة . واعلم أن فى ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسراراً غامضة . وحكما عظيمة . لا يحسن إيداعها فى الكتب والقدر الذى ذكرناه كاف فى التشريف

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده، وبصفاته، وبأفعاله، وبأحكامه، وبأسمائه

أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجوداً خالقاً لها، وعلى هذا التقدير فالمجسم لايكون مقراً بوجود الاله تعالى؛ لأنه لايثبت ماوراء المتحيزات شيئا آخر. فيكون اختلافه معنا فى اثبات ذات الله تعالى، أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها، فيكون الخلاف معهم لافى الذات بل فى الصفات

وأما الايمان بصفاته. فالصفات إما سلبية، وإما ثبوتية

﴿فأما السلبية﴾ فهى أن يعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب، فان كل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه. وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب، فهو مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته، وكل ماليس ممكنا لذاته بل كان واجباً لذاته، امتنع أن يكون مركباً بوجه من الوجوه، بل كان فرداً مطلقاً، وإذا كان فرداً فى ذاته لزم أن لايكون متحيزاً، ولاجسما، ولا جوهرا. ولافى مكان، ولاحالا. ولافى محل، ولامتغيراً، ولامحتاجا بوجه من الوجوه البتة

﴿وأما الصفات الثبوتية﴾ فبأن يعلم أن الموجب لذاته نسبته إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البواقى. فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لاموجب بالذات، ثم يستدل بما فى أفعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه، فحينئذ يعرفه قادرا عالما حيا سميعابصيرا موصوفا منعوتا بالجلال وصفات الكمال، وقد استقصينا ذلك فى تفسير قوله (الله لاإله الا هو الحى القيوم)

وأما الايمان بأفعاله، فبأن تعلم أن كل ماسواه فهو ممكن محدث، وتعلم ببديهة عقلك أن الممكن المحدث لايوجد بذاته، بل لابد له من موجد يوجده. وهو القديم، وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بأن كل ماسواه فانما حصل بتخليقه وإيجاده وتكوينه. إلا أنه وقع فى البين عقدة وهى الحوادث التى هى الأفعال الاختيارية للحيوانات. فالحكم الأول وهو أنها ممكنة محدثة فلا بد من إسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها

فان قلت: انى أجد من نفسى أنى ان شئت أن أتحرك تحركت، وإن شئت أن لاأتحرك لم أتحرك فكانت حركاتى وسكناتى بى لابغيرى

فنقول: قد علقت حركتك بمشيئتك لحركتك. وسكونك بمشيئتك لسكونك، فقبل حصول مشيئة

الحركة لاتتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لاتسكن ، وعندحصول مشيئة الحركة لابد وأن تتحرك

إذا ثبت هذا فنقول : هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها إما أن يكون لابمحدث أصلا أو يكون بمحدث . ثم ذلك المحدث اما أن يكون هو العبد أو الله تعالى . فان حدثت لا بمحدث فقد لزم نفى الصانع . وان كان محدثها هو العبد افتقر فى إحداثها إلى مشيئة أخرى ولزم التسلسل . فثبت أن محدثها هو الله سبحانه وتعالى

إذا ثبت هذا فنقول : لااختيار للانسان فى حدوث تلك المشيئة ، وبعد حدوثها فلا اختيار له فى ترتب الفعل عليها الا المشيئة به . ولا حصول لفعل بعد المشيئة . فالانسان مضطر فى صورة مختار . فهذا كلام قاهر قوى ، وفى معارضته إشكالان : أحدهما : كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق . والثانى : أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الأمر والنهى ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب على العبد . فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم ، الا أنه وارد عليه أيضا فى العلم على ماقررناه فى مواضع عدة

﴿ وأما المرتبة الرابعة فى الايمان بالله ﴾ فهى معرفة أحكامه . ويجب أن يعلم فى أحكامه أمورا أربعة : أحدها : أنها غير معللة بعلة أصلا ؛ لأن كل ماكان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته ، كاملا بغيره . وذلك على الحق سبحانه محال . وثانيها : أن يعلم أن المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لاإلى الحق ، فانه منزه عن جلب المنافع ، ودفع المضار : وثالثها : أن يعلم أن له الالزام والحكم فى الدنيا كيف شاء وأراد . ورابعها : أنه يعلم أنه لايجب لأحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شىء . وأنه سبحانه فى الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ، ويعذب من يشاء بعدله . وأنه لايقبح منه شىء . ولا يجب عليه شىء ؛ لأن الكل ملكه وملكه ، والمملوك المجازى لاحق له على المالك المجازى . فكيف المملوك الحقيق مع المالك الحقيق

﴿ وأما المرتبة الخامسة فى الايمان بالله ﴾ فمعرفة أسمائه . قال فى الأعراف (ولله الأسماء الحسنى) وقال فى بنى إسرائيل (أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقال فى طه (الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى) وقال فى آخر الحشر (له الأسماء الحسنى يسبح له مافى السموات والأرض) والأسماء الحسنى هى الأسماء الواردة فى كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين . وهذه الاشارة إلى معاقد الايمان بالله

وأما الايمان بالملائكة ، فهو من أربعة أوجه : أولها : الايمان بوجودها ، والبحث عن أنها روحانية محضة ، أو جسمانية ، أو مركبة من القسمين ، وبتقدير كونها جسمانية فهى أجسام

لطيفة أو كثيفة ، فان كانت لطيفة فهى أجسام نورانية ، أو هوائية . وان كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة فى القوة إلى الغاية القصوى . فذاك مقام العلماء الراسخين فى علوم الحكمة القرآنية والبرهانية

﴿والمرتبة الثانية فى الايمان بالملائكة﴾ العلم بأنهم معصومون مطهرون ، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون ، لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . فان لذتهم بذكر الله . وأنسهم بعبادة الله ، وكما أن حياة كل واحد منا بنفسه الذى هو عبارة عن استنشاق الهواء . فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أنهم وسائط بين الله وبين البشر ، فكل قسم منهم متوكل على قسم من أقسام هذا العالم ، كما قال سبحانه (والصافات صفاً فالزاجرات زجرا) وقال (والذاريات ذروا فالحاملات وقرا) وقال (والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا) وقال (والنازعات غرقا والناشطات نشطا) ولقد ذكرنا فى تفسير هذه الآيات أسراراً مخفية ، إذا طالعها الراسخون فى العلم وقفوا عليها

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن كتب الله المنزلة إنما وصلت إلى الأنبياء بواسطة الملائكة ، قال الله تعالى (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فهذه المراتب لابد منها فى حصول الايمان بالملائكة . فكلما كان غوص العقل فى هذه المراتب أشد كان إيمانه بالملائكة أتم .

﴿وأما الايمان بالكتب﴾ فلا بد فيه من أمور أربعة : أولها : أن يعلم أن هذه الكتب وحى من الله تعالى إلى رسوله ، وأنها ليست من باب الكهانة ، ولا من باب السحر ، ولا من باب القاء الشياطين والأرواح الخبيثة . وثانيها : أن يعلم أن الوحى بهذه الكتب وإن كان من قبل الملائكة المطهرين ، فالله تعالى لم يمكن أحدا من الشياطين من القاء شىء من ضلالاتهم فى أثناء هذا الوحى الطاهر . وعند هذا يعلم أن من قال : ان الشيطان ألقى قوله : تلك الغرانيق العلا فى أثناء الوحى ، فقد قال قولا عظيما ، وطرق الطعن والتهمة إلى القرآن

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أن هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ، ودخل فيه فساد قول من قال : ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شىء فعله عثمان رضى الله عنه . فان من قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجة .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن يعلم أن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه ، وأن محكمه

يكشف عن متشابهه.

﴿وأما الايمان بالرسل﴾ فلا بد فيه من أمور أربعة

﴿المرتبة الأولى﴾ أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب . وقد أحكمنا هذه المسألة فى تفسير قوله (فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) وجميع الآيات التى يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها فى هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى

﴿والمرتبة الثانية﴾ من مراتب الايمان بهم: أن يعلم أن النبى أفضل ممن ليس بنبى. ومن الصوفية من ينازع فى هذا الباب .

﴿المرتبة الثالثة﴾ قال بعضهم : انهم أفضل من الملائكة ، وقال كثير من العلماء : ان الملائكة السماوية أفضل منهم ، وهم أفضل من الملائكة الأرضية . وقد ذكرنا هذه المسألة فى تفسير قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) ولأرباب المكاشفات فى هذه المسألة مباحثات غامضة .

﴿المرتبة الرابعة﴾ أن يعلم أن بعضهم أفضل من البعض ، وقد بينا ذلك فى تفسير قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) ومنهم من أنكر ذلك وتمسك بقوله تعالى له فى هذه الآية (لا نفرق بين أحد من رسله)

وأجاب العلماء عنه بأن المقصود من هذا الكلام شيء آخر ، وهو أن الطريق الى إثبات نبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم . فاذا كان هذا هو الطريق ، وجب فى حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه أن يكون صادقا . وان لم يصح هذا الطريق وجب أن لا يدل فى حق أحد منهم على صحة رسالته . فأما أن يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض ، والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ، ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهذا هو المقصود من قوله تعالى (لا نفرق بين أحد من رسله) لا ما ذكرتم من أنه لا يجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض فهذا هو الاشارة الى أصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة (وكتابه) على الواحد ، والباقون (كتبه) على الجمع ، أما الأول ففيه وجهان : أحدهما : أن المراد هو القرآن ، ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل . والثانى : على معنى الجنس ، فيوافق معنى الجمع ، ونظيره قوله تعالى (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل : ان اسم الجنس إنما يفيد العموم إذا

كان مقرونا بالألف واللام ، وهذه مضافة

قلنا : قد جاء المضاف من الأسماء ونعنى به الكثرة ، قال الله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقال الله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وهذا الاحلال شائع فى جميع الصيام ، قال العلماء : والقراءة بالجمع أفضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ، ولأن أكثر القراء عليه . واعلم أن القراء أجمعوا فى قوله (ورسله) على ضم السين ، وعن أبى عمرو سكونها ، وعن نافع (وكتبه ورسله) مخففين . وحجة الجمهور أن أصل الكلمة على فعل بضم العين ، وحجة أبى عمرو هى أن لا يتوالى أربع متحركات ، لأنهم كرهوا ذلك . ولهذا لم تتوال هذه الحركات فى شعر إلا أن يكون مزاحفا ، وأجاب الأولون أن ذلك مكروه فى الكلمة الواحدة ، أما فى الكلمتين فلا بدليل أن الادغام غير لازم فى وجعل ذلك . مع أنه قد توالى فيه خمس متحركات . والكلمة إذا اتصل بها ضمير فهى كلمتان لا كلمة واحدة

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) فيه محذوف ، والتقدير يقولون : لا نفرق بين أحد من رسله ، كقوله (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا) معناه يقولون : أخرجوا ، وقال (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله) أى قالوا هذا

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ أبو عمرو (يفرق) بالياء على أن الفعل لكل ، وقرأ عبد الله (لا يفرقون)

﴿المسألة السادسة﴾ أحد فى معنى الجمع كقوله (فما منكم من أحد عنه حاجزين) والتقدير : لا نفرق بين جميع رسله ، هذا هو الذى قالوه ، وعندى أنه لا يجوز أن يكون أحد ههنا فى معنى الجمع ، لأنه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله ، وهذا لا ينافى كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفى هو هذا لأن اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل ، بل بين البعض ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم . فثبت أن التأويل الذى ذكروه باطل ، بل معنى الآية : لا نفرق بين أحد من الرسل وبين غيره فى النبوة . فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله أعلم

ثم قال الله تعالى ﴿وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الكلام فى نظم هذه الآية من وجوه : الأول : وهو أن كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، واستكمال القوة النظرية بالعلم ، واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات ، والقوة النظرية أشرف من القوة العملية ، والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية ، قال عن ابراهيم (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين)

فالحكم كمال القوة النظرية (وألحقنى بالصالحين) كمال القوة العملية . وقد أطنبنافى شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب

اذا عرفت هذا فنقول : الأمر فى هذه الآية أيضا كذلك ، فقوله (كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) اشارة إلى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الأعمال الفاضلة الكاملة . ومن وقف على هـــذه النكتة علم اشتمال القرآن على أسرار عجيبة غفل عنها الأكثرون .

﴿ والوجه الثانى ﴾ من النظم فى هذه الآية أن للانسان أياما ثلاثة : الامس . والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدإ . واليوم الحاضر . والبحث عنه يسمى بعلم الوسط . والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة ؛ قال فى آخر سورة هود (ولله غيب السماوات والأرض واليه يرجع الأمر كله) وذلك إشارة الى معرفة المبدإ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة . لا جرم ذكرهما فى هذه الآية . وقوله (ولله غيب السموات والأرض) إشارة الى كمال العلم . وقوله (واليه يرجع الأمر كله) إشارة الى كمال القدرة . فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم أن يشتغل به . فله أيضا مرتبتان : البداية والنهاية ، أما البداية فالاشتغال بالعبودية ، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب ، وتفويض الأمور كلها الى مسبب الأسباب . وذلك هو المسمى بالتوكل ، فذكر هذين المقامين فقال (فاعبده وتوكل عليه) وأما علم المعاد فهو قوله (وما ربك بغافل عما يعملون) أى فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك اليك ، فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه فى هذه المراتب الثلاثة . ونظيرها أيضا قوله سبحانه وتعالى (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) وهو إشارة الى علم المبدأ . ثم قال (وسلام على المرسلين) وهو إشارة الى علم الوسط ، ثم قال (والحمد لله رب العالمين) وهو إشارة الى علم المعاد على ما قال فى صفة أهل الجنة (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين)

إذا عرفت هذا فنقول : تعريف هذه المراتب الثلاثة مذكور فى آخر سورة البقرة . فقوله (آمن الرسول) الى قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة الى معرفة المبدأ . وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) إشارة الى علم الوسط . وهو معرفة الأحوال التى يجب أن يكون الانسان عالما مشتغلا بها . مادام يكون فى هذه الحياة الدنيا ، وقوله (غفرانك ربنا واليك المصير) إشارة الى علم المعاد . والوقوف على هذه الأسرار ينور القلب ويجذبه من ضيق عالم الأجسام . إلى فسحة عالم

الأفلاك ، وأنوار بهجة السموات

﴿الوجه الثالث فى النظم﴾ أن المطالب قسمان : أحدهما : البحث عن حقائق الموجودات . والثانى : البحث عن أحكام الأفعال فى الوجوب والجواز والحظر ، أما القسم الأول فمستفاد من العقل ، والثانى مستفاد من السمع . والقسم الأول هو المراد بقوله (والمؤمنون كل آمن بالله) والقسم الثانى هو المرد بقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله : قوله (سمعنا وأطعنا) أى سمعنا قولهوأطعنا أمره ، الاأنه حذف المفعول لأن فىالكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به

وأقول : هذا من الباب الذى ذكره عبدالقاهرالنحوى رحمه الله أن حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا أولى لأنكاذا جعلت التقدير : سمعنا قوله ، وأطعنا أمره . فاذن ههنا قول آخر غير قوله ، وأمرآخريطاع سوىأمره . فاذالميقدرفيهذلكالمفعول أفاد أنه ليس فىالوجود قول يجب سمعهالاقوله وليس فى الوجود أمر يقال فى مقابلته : أطعنا الا أمره . فكان حذف المفعول صورة ومعنى فى هذا الموضع أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف إيمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بأنهم يقولون : سمعنا وأطعنا . فقوله (سمعنا) ليس المراد منه السماع الظاهر ، لأنذلك لايفيد المدح ، بل المراد أنا سمعناه بآذان عقولنا ، أىعقلناه وعلمناصحته ، وتيقنا أن كل تكليفورد علىلسانالملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول ، والسمع بمعنى القبول والفهم وارد فى القرآن ، قال الله تعالى (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) والمعنى : لمن سمع الذكرى بفهم حاضر ، وعكسه قوله تعالى (كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقرا) ثم قال بعد ذلك (وأطعنا) فدل هذا على أنه كما صح اعتقادهم فى هذه التكاليف ، فهم ما أخلوا بشىء منها . فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا

ثم حكى عنهم بعد ذلك أنهم قالوا (غفرانك ربنا واليك المصير) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية سؤال ، وهو أن القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها ، فأى حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة

والجواب من وجوه : الأول : أنهم وإن بذلوا مجهودهم فى أداء هذه التكاليف الا أنهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم ، فلما جوزوا ذلك قالوا (غفرانك ربنا) ومعناه أنهم يلتمسون

من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون . والثانى : روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «انه ليغان على قلبى وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة» فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جملتها أنه عليه الصلاة والسلام كان فى الترقى فى درجات العبودية.فكان كلما ترقى من مقام الى مقام أعلى من الأول رأى الأول حقيراً ، فكان يستغفر الله منه ، فحمل طلب الغفران فى القرآن فى هذه الآية على هـذا الوجه أيضاً غير مستبعد . والثالث : أن جميع الطاعات فى مقابلة حقوق إلهيته جنايات ، وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ، ولذلك قال (وما قدروا الله حق قدره) وإذا كان كذلك ، فالعبد فى أى مقام كان من مقام العبودية ، وان كان عالما جداً إذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى،صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه ، وهذا هو السر فى قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) فان مقامات عبوديته وإن كانت عالية إلا أنه كان ينكشف له فى درجات مكاشفاته أنها بالنسبة إلى ما يليق بالحضرة الصمدية عن التقصير ، فكان يستغفر منها ، وكذلك حكى عن أهل الجنة كلامهم فقال (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام) فسبحانك اللهم إشارة الى التنزيه

ثم أنه قال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) يعنى أن كل الحمد لله وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (غفرانك) تقديره : اغفر غفرانك ، ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا . قال الفراء : هو مصدر وقع موقع الأمر فنصب . ومثله الصلاة الصلاة ، والأسد الأسد ، وهذا أولى من قول من قال : نسألك غفرانك لأن هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت أدل عليه ، ونظيره قولك : حمداً حمداً ، وشكراً شكراً ، أى أحمد حمداً ، وأشكر شكراً

﴿المسألة الثالثة﴾ أن طلب هذا الغفران مقرون بأمرين : أحدهما : بالاضافة اليه ، وهو قوله (غفرانك) والثانى : أردفه بقوله (ربنا) وهذان القيدان يتضمنان فوائد: احداها : أنت الكامل فى هذه الصفة . فأنت غافر الذنب . وأنت غفور (وربك الغفور ، وهو الغفور الودود) وأنت الغفار (واستغفروا ربكم إنه كان غفارا) يعنى أنه ليست غفاريته من هذا الوقت ، بل كان قبل هذا الوقت غفار الذنوب ، فهذه الغفارية كالحرفة له ، فقوله ههنا (غفرانك) يعنى أطلب الغفران منك وأنت الكامل فى هذه الصفة ، والمطموع من الكامل فى صفة أن يعطى عطية كاملة . فقوله (غفرانك)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

طلب لغفران كامل ، وما ذاك إلا بأن يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ، ويبدلها بالحسنات ، كما قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) . وثانيها : روى فى الحديث الصحيح «ان لله مائة جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات ، فبها يتراحمون، وادخر تسعة وتسعين جزءاً ليوم القيامة» فأظن أن المراد من قوله (غفرانك) هو ذلك الغفران الكبير ، كان العبد يقول : هب أن جرمى كبير لكن غفرانك أعظم من جرمى . وثالثها : كأن العبد يقول : كل صفة من صفات جلالك وإلهيتك ، فانما يظهر أثرها فى محل معين ، فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ، ولولا الترتيب العجيب والتأليف الأنيق ، لما ظهرت آثار علمك. فكذا لولا جرم العبد وجنايته ، وعجزه وحاجته ، لما ظهرت آثار غفرانك ، فقوله (غفرانك) معناه طلب الغفران الذى لا يمكن ظهور أثره إلا فى حق ، وفى حق أمثالى من المجرمين

وأما القيد الثانى ، وهو قوله (ربنا) ففيه فوائد . أولها : ربيتنى حين ما لم أذكرك بالتوحيد ، فكيف يليق بكرمك أن لا تربينى عند ما أفنيت عمرى فى توحيدك . وثانيها : ربيتنى حين كنت معدوما ، ولو لم تربنى فى ذلك الوقت لما تضررت به ، لأنى كنت أبقى حينئذ فى العدم ، وأما الآن فلو لم تربنى وقعت فى الضرر الشديد ، فأسألك أن لا تهملنى . وثالثها : ربيتنى فى الماضى فاجعل تربيتك لى فى الماضى شفيعى اليك فى أن تربينى فى المستقبل . ورابعها: ربيتنى فى الماضى فاتمام المعروف خير من ابتدائه ، فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك

ثم قال الله تعالى ﴿واليك المصير﴾ وفيه فائدتان : احداهما : بيان أنهم كما أقروا بالمبدأ، فكذلك أقروا بالمعاد ، لأن الايمان بالمبدأ أصل الايمان بالمعاد ، فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات ، وقادر على كل الممكنات ، لابد وأن يقر بالمعاد . والثانية : بيان أن العبد متى علم أنه لابد من المصير اليه ، والذهاب إلى حيث لا حكم إلا حكم الله ، ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا باذن الله ، كان إخلاصه فى الطاعات أتم ، واحترازه عن السيئات أكمل . وههنا آخر ما شرح الله تعالى من أيمان المؤمنين

قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا

إن نسينا أو أخطأنا﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام فى قوله (وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير) وقالوا (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) ويؤيد ذلك ما أردفه من قوله (ربنا لاتؤاخذنا) فكأنه تعالى حكى عنهم طريقتهم فى التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم فى جملة ذلك أنهم وصفوا ربهم بأنه لايكلف نفسا إلا وسعها

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية النظم : ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين ، فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) فكأنهم قالوا : كيف لانسمع ولانطيع ، وأنه تعالى لايكلفنا إلا ما فى وسعنا وطاقتنا ، فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لايطالبنا إلا بالشىء السهل الهين ، فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين . وإن قلنا : ان هذا من كلام الله تعالى . فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) ثم قالوا بعده (غفرانك ربنا) دل ذلك على أن قولهم (غفرانك) طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد . فلما كان قولهم (غفرانك) طلبا المغفرة فى ذلك التقصير ، لاجرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) والمعنى أنكم إذا سمعتم وأطعتم ، وماتعمدتم التقصير ، فعند ذلك لووقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة ، فلا تكونوا خائفين منه ، فان الله تعالى لايكلف نفسا إلا وسعها . وبالجملة فهذا إجابة لهم فى دعائهم فى قولهم (غفرانك ربنا)

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال : كلفته الشىء فتكلف ، والكلفة اسم منه . والوسع مايسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه ، قال الفراء : هو اسم كالوجد والجهد ، وقال بعضهم : الوسع دون المجهود فى المشقة . وهو مايتسع له قدرة الانسان

﴿المسألة الرابعة﴾ المعتزلة عولوا على هذه الآية فى أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه . ونظيره قوله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (يريد الله أن يخفف عنكم) وقوله (يريد الله بكم اليسر) وقالوا : هذه الآية صريحة فى نفى تكليف ما لايطاق . قالوا : وإذا ثبت هذا فههنا أصلان: الأول أن العبد موجد لأفعال نفسه . فانه لو كان موجدها هو الله تعالى ، لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق . فان الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لامحالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه . أما انه لاقدرة له على الفعل فلأن ذلك الفعل

وجد بقدرة الله تعالى ، والموجود لا يوجد ثانيا ، وأما انه لا قدرة له على الدفع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى ، ، فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى وإذا لم يخلق الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل ، فثبت أنه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق . والثانى : أن الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادراً على الايمان ، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة فى هذا الموضع

أما الأصحاب فقالوا : دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه ، فوجب المصير إلى تأويل هذه الآية

﴿الحجة الأولى﴾ أن من مات على الكفر ينبىء موته على الكفر أن الله تعالى كان عالما فى الأزل بأنه يموت على الكفر ولا يؤمن قط ، فكان العلم بعدم الايمان موجودا . والعلم بعدم الايمان ينافى وجود الايمان على ماقررناه فى مواضع ، وهو أيضاً مقدمة بينة بنفسها . فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفاً بالجمع بين النقيضين ، وهذه الحجة كما أنها جارية فى العلم ، فهى أيضاً جارية فى الجبر .

﴿الحجة الثانية﴾ أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الأمر كذلك كان تكليف مالا يطاق لازما . انما قلنا : ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى . لأن قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك ، فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفى الصانع ، وانما قلنا : ان تلك الداعية من الله تعالى لأنها لو كانت من العبد لافتقر إيجادها إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وانما قلنا : انه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر . لأن عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحا ، والمرجوح ممتنع الوقوع ، وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجبا ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين ، فاذن صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعاً وهو مكلف به . فكان التكليف تكليف ما لا يطاق

﴿الحجة الثالثة﴾ أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين . أو حال رجحان أحدهما . فان كان الأول فهو تكليف ما لا يطاق ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان . فقد كلف بالجمع بين النقيضين ، وان كان الثانى فالراجح واجب ، والمرجوح ممتنع ، وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب ، وان وقع بالمرجوح

فقد وقع بالممتنع .

﴿الحجة الرابعة﴾ أنه تعالى كلف أبا لهب بالايمان ، والايمان تصديق الله فى كل ما أخبر عنه . وهو مما أخبر أنه لا يؤمن ، فقد صار أبو لهب مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وذلك تكليف ما لا يطاق .

﴿الحجة الخامسة﴾ العبد غير عالم بتفاصيل فعله ، لأن من حرك أصبعه لم يعرف عددالاحيان التى حرك اصبعه فيها . لأن الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات ، والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك فى بعض الأحيان ، ويسكن فى بعضها . وأنه أين تحرك وأين سكن . وإذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجداً لها ، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العددالمخصوص من الأفعال ، فلو فعل ذلك العدد دون الأزيد ودون الأنقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال . فثبت أن العبد غير موجد ، فاذا لم يكن موجداً كان تكليف ما لا يطاق لازما على ماذكرتم ، فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية فى هذا الباب ، فعلمنا أنه لابد للآية من التأويل وفيه وجوه .
الأول وهو الأصوب : أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلى ، والظاهر السمعى ، فاما أن يصدقهما وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، واما أن يكذبهما وهو محال ، لأنه إبطال النقيضين ، واما أن يكذب القاطع العقلى ، ويرجح الظاهر السمعى ، وذلك يوجب تطرق الطعن فى الدلائل العقلية . ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن ، وترجيح الدليل السمعى يوجب القدح فى الدليل العقلى والدليل السمعى معا . فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية ، ويحمل الظاهر السمعى على التأويل ، وهذا الكلام هو الذى تعول المعتزلة عليه أبدا فى دفع الظواهر التى تمسك بها أهل التشبيه . فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا فى الجملة ، سواء عرفناه أولم نعرفه، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ هو أنه لا معنى للتكليف فى الأمر والنهى الا الاعلام بأنه متى فعل كذا فانه يثاب ، ومتى لم يفعل فانه يعاقب ، فاذا وجد ظاهر الأمر فان كان المأمور به ممكنا كان ذلك أمراً وتكليفاً فى الحقيقة ، والا لم يكن فى الحقيقة تكليفا . بل كان إعلاما بنزول العقاب به فى الدار الآخرة ، وإشعاراً بأنه انما خلق للنار

﴿والجواب الثالث﴾ وهو أن الانسان ما دام لم يمت ، وأنا لا ندرى أن الله تعالى علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك ، فنحن شاكون فى قيام المانع ، فلا جرم نأمره بالايمان ونحثه عليه . فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته أن المانع كان قائما فى حقه ، فتبين أن شرط

التكليف كان زائلا عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر

﴿الجواب الرابع﴾ أنا بينا أن قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ليس قول الله تعالى ، بل هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، الا أن هذا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم فى معرض المدح لهم والثناء عليهم ، فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين فى هذا الكلام ، إذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى هذا الموضع ، ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فانا لا نطلب إلا الحق ، ولا نروم إلا الصدق

أما قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أنه هل فى اللغة فرق بين الكسب والاكتساب . قال الواحدى رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لافرق بينهما ، قال ذو الرمة .

ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب

والقرآن أيضاً ناطق بذلك ، قال الله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة) وقال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) وقال (والذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا) فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ، ومن الناس من سلم الفرق ، ثم فيه قولان : أحدهما : أن الاكتساب أخص من الكسب ، لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره ، والاكتساب لايكون إلا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة ، يقال فلان كاسب لأهله ، ولا يقال مكتسب لأهله . والثانى : قال صاحب الكشاف : انما خص الخير بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب اعتمال ، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهى منجذبة اليه ، وأمارة به ، كانت فى تحصيله أعمل وأجد ، فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ، ولما لم يكن كذلك فى باب الخير ، وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد بايجاده وتكوينه ، قالوا لأن الآية صريحة فى إضافة خيره وشره اليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ، ويجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التى لاقدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق ، قال القاضى : لو كان خالقا أفعالهم فما الفائدة فى التكليف وأما الوجه فى أن يسألوه أن لا يثقل عليهم والثقيل على قولهم كالخفيف فى أنه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم

به نصب ولا لغوب

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا : لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع ، فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت ، وهذا صريح فى أن هذين الاستحقاقين يجتمعان . وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر ، قال الجبائى : ظاهر الآية وان دل على الاطلاق إلا أنه مشروط . والتقدير : لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله ، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة . وانما صرنا إلى اضمار هذا الشرط لما بينا أن الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وأن العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة ، والجمع بينهما محال فى العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محالا

واعلم أن الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء فى تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فلا نعيده

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على أن الله تعالى لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم . ووجه الاستدلال ظاهر فيه . ونظيره قوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

﴿المسألة الخامسة﴾ الفقهاء تمسكوا بهذه الآية فى إثبات أن الأصل فى الاملاك البقاء والاستمرار ، لأن اللام فى قوله (لها ما كسبت) يدل على ثبوت هذا الاختصاص . وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين » وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شىء كثير من مسائل الفقه

منها أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت) والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان . وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة

ومنها أنه إذا غصب ساحة وأدرجها فى بنائه . أو غصب حنطة فطحنها ، لا يزول الملك لقوله (لها ما كسبت)

ومنها أنه لا شفعة للجار . لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت) والفرق بين الشريك والجار ظاهر ، بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك ، وذلك يمنع من حصول الاستواء . ولأن التضرر بمخالطة الجار أقل ، ولأن فى الشركة يحتاج إلى تحمل مؤنة القسمة ، وهذا المعنى مفقود فى الجار

ومنها أن القطع لا يمنع وجوب الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما

كسبت) والقطع لا يوجب زوال الملك ، بدليل أن المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ، ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه

ومنها أن منكرى وجوب الزكاة احتجوا به . وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص ، والخاص مقدم على العام ، وبالجملة فهذه الآية أصل كبير فى فروع الفقه والله أعلم

ثم اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قال «الدعاء مخ العبادة» لأن الداعى يشاهد نفسه فى مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ، ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته . بنعت الاستغناء والتعالى وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات ، فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع إلى الله ، والكلام فى حقائق الدعاء ذكرناه فى تفسير قوله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) فقال (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء ، وذكر فى مطلع كل واحد منها قوله (ربنا) الا فى النوع الرابع من الدعاء . فانه حذف هذه الكلمة عنها . وهو قوله (واعف عنا واغفر لنا)

أما النوع الأول فهو قوله ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لا تؤاخذنا أى لا تعاقبنا ، وإنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد ، لأن الناسى قد أمكن من نفسه . وطرق السبيل اليها بفعله . فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه فى إيذاء نفسه ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة ، فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم ، فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الاهو ، فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به ، فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة

﴿المسألة الثانية﴾ فى النسيان وجهان : الأول : أن المراد منه هو النسيان نفسه الذى هو ضد الذكر

فان قيل : أليس أن فعل الناسى فى محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فاذا كان النسيان فى محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه فى الدعاء

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ، ومنه ما لا يعذر

ألا ترى أن من رأى فى ثوبه دما فأخر إزالته الى أن نسى فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا . إذ كان يلزمه المبادرة الى إزالته وأما إذا لم يره فى ثوبه فانه يعذر فيه ، ومن رمى صيداً فى موضع فأصاب إنسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامى أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره . فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنسانا كان ههنا معذورا . وكذلك الانسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسى القرآن يكون ملوما ، وأما إذا واظب على القراءة ، لكنه بعد ذلك نسى فههنا يكون معذوراً ، فثبت أن النسيان على قسمين ، منه ما يكون معذوراً . ومنه مالا يكون معذورا ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطاً فى أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسى قد لايكون معذورا . وذلك ما إذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر ، وإذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير . وذلك لأن هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته ، فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغى إلا على وجه النسيان والخطأ ، فكان وصفهم بالدعاء بذلك إشعاراً ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل: ان كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المقصود من الدعاء إظهار التضرع إلى الله تعالى . لاطلب الفعل ، ولذلك فان الداعى كثيراً مايدعو بما يقطع بأن الله تعالى يفعله سواء دعا أو لم يدع ، قال الله تعالى (قال رب احكم بالحق) وقال (ربنا وآتنا ماوعدتنا على رسلك ولاتخزنا يوم القيامة) وقالت الملائكة فى دعائهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) فكذا فى هذه الآية العلم بأن النسيان مغفور لايمنع من حسن طلبه فى الدعاء

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ أن مؤاخذة الناسى غير ممتنعة عقلا . وذلك لأن الانسان إذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذاً فانه بخوف المؤاخذة يستديم الذكر ، فحينئذ لايصدر عنه إلا أن استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس . فلما كان ذلك جائزا فى العقول ، لاجرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء

﴿الوجه الخامس﴾ أن أصحابنا الذين يجوزون تكليف مالايطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسى غير قادر على الاحتراز عن الفعل : فلولا أنه جائز عقلا من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير النسيان ، أن يحمل على الترك ، قال الله تعالى (فنسى ولم نجد له عزما)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا

وقال تعالى (نسوا الله فنسيهم) أى تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لا تنسنى من عطيتك ، أى لاتتركنى ؛ فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن النسيان والخطأ المذكورين فى هذه الآية إما أن يكونا مفسرين بتفسير ينبغى فيه القصد إلى فعل ما لا ينبغى ، أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر ، فأما الاحتمال الأول فانه يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر . لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلا فى النسيان وفى الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم (لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فكان ذلك أمرا من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لا يعذبهم على المعاصى ، ولما أمرهم بطلب ذلك ، دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب ، وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لأن المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم ، وما يقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء

فان قيل : الناسى قد يؤاخذ فى ترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قررتم فى المسألة المتقدمة

قلنا : فهو فى الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذة إنما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر

قوله تعالى ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الدعاء وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الاصر» فى اللغة : الثقل والشدة ، قال النابغة

يا مانع الضيم أن يغشى سراتهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمى العهد إصراً لأنه ثقيل ، قال الله تعالى (وأخذتم على ذلكم إصرى) أى عهدى وميثاقى والاصر العطف ، يقال : ما يأصرنى عليه آصرة ، أى رحم وقرابة ، وإنما سمى العطف إصراً لأن عطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر أهل التفسير فيه وجهين : الأول : لا تشدد علينا فى التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود ، قال المفسرون : ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة ، وأمرهم بأداء ربع أموالهم فى الزكاة ، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها ، وكانوا إذا نسوا شيئاً عجلت لهم العقوبة فى الدنيا ، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم . قال الله تعالى (فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم) وقال تعالى (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر . وكان عذابهم معجلا فى الدنيا . كما قال (من قبل أن نطمس وجوها) وكانوا يمسخون قردة وخنازير ، قال القفال : ومن نظر فى السفر الخامس من التوراة التى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ، ورأى الأعاجيب الكثيرة . فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات ، وهو بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم . قال الله تعالى فى صفة هذه الأمة (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) وقال عليه السلام «رفع عن أمتى المسخ والخسف والغرق» وقال الله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والمؤمنون إنما طلبوا هذا التخفيف لأن التشديد مظنة التقصير . والتقصير موجب للعقوبة ، ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى ، فلا جرم طلبوا السهولة فى التكاليف

والقول الثانى : لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا فى الغلظ والشدة ، وهذا القول يرجع الى الأول فى الحقيقة لكن باضمار شىء زائد على الملفوظ ، فيكون القول الأول أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : دلت الدلائل العقلية والسمعية على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فما السبب فى أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم فى المخالفات والتمرد ، قالت المعتزلة : من الجائز أن يكون الشىء مصلحة فى حق إنسان ، مفسدة فى حق غيره ، فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم ، فما كانوا ينصلحون إلا بالتكاليف الشاقة والشدة ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم ، فكانت مصلحتهم فى التخفيف وترك التغليظ

أجاب الأصحاب بأن السؤال الذى ذكرناه فى المقام الأول ننقله الى المقام الثانى. فنقول : ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة فى التكاليف ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة فى حصول مصالحهم

ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليلات عليلة فجل جناب الجلال ، عن أن يوزن بميزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد (لايسأل عما يفعل وهم يسألون)

رَبَّنَا وَلَاتُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

قوله تعالى ﴿ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنابه﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الطاقة اسم من الاطاقة ، كالطاعة من الاطاعة ، والجابة من الاجابة ، وهى توضع موضع المصدر

﴿المسألة الثانية﴾ من الأصحاب من تمسك به فى أن تكليف مالايطاق جائز إذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى

أجاب المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله (مالاطاقة لنابه) أى مايشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل : لاأستطيع أن أنظر إلى فلان إذا كان مستثقلا له ، قال الشاعر :

إنك إن كلفتنى مالم أطق ساءك ماسرك منى من خلق

وفى الحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى المملوك «له طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق» أى مايشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «المريض يصلى جالسا ، فان لم يستطع فعلى جنب» فقوله : فان لم يستطع . ليس معناه عدم القوة على الجلوس ، بل كل الفقهاء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه فى الجلوس مشقة عظيمة شديدة ، وقال الله تعالى فى وصف الكفار (ماكانوا يستطيعون السمع) أى كان يشق عليهم ذلك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لم يقل : لاتكلفنا مالا طاقة لنا به ، بل قال (لاتحملنامالاطاقة لنابه) والتحميل هو أن يضع عليه مالا طاقة له بتحمله ، فيكون المراد منه العذاب ، والمعنى لاتحملناعذابك الذى لانطيق احتماله ، فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله (لاتحملنا) حقيقة فيه ، ولو حملناه على التكليف كان قوله (لاتحملنا) مجازا فيه . فكان الأول أولى

﴿الوجه الثالث﴾ هب أنهم سألوا الله تعالى أن لايكلفهم بما لاقدرة لهم عليه ، لكن ذلك لايدل على جواز أن يفعل خلافه ، لأنه لو دل على ذلك لدل قوله (رب احكم بالحق) على جواز أن يحكم بباطل ، وكذلك يدل قول إبراهيم عليه السلام (ولا تخزنى يوم يبعثون) على جواز أن يخزى الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (ولاتطع الكافرين والمنافقين) ولا يدل هذا على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ، وكذا الكلام فى قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) هذا جملة أجوبة المعتزلة

أجاب الأصحاب فقالوا :

﴿أما الوجه الأول﴾ فمدفوع من وجهين : الأول : أنه لو كان قوله (ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) محمولا على أن لا يشدد عليهم فى التكليف ، لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله (ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) واحدا فتكون هذه الآية تكراراً محضا ، وذلك غير جائز . الثانى: أنا بينا أن الطاقة هى الاطاقة والقدرة ، فقوله (لاتحملنا مالا طاقة لنا به) ظاهره لاتحملنا مالا قدرة لنا عليه، أقصى مافى الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال فى بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا أن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة

﴿وأما الوجه الثانى﴾ فجوابه أن التحمل مخصوص فى عرف القرآن بالتكليف . قال الله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات) الى قوله (وحملها الانسان) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف الا أن قوله (لاتحملنا مالا طاقة لنا به) عام فى العذاب وفى التكليف ، فوجب إجراؤه على ظاهره ، أما التخصيص بغير حجة فانه لايجوز

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فجوابه أن فعل الشىء إذا كان ممتنعاً لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ، ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول فى دعائه وتضرعه: ربنا لاتجمع بين الضدين ، ولاتقلب القديم محدثا ، كما أن ذلك غير جائز ، فكذا ماذكرتم

إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فاذا صار ذلك متروكا فى بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه فى سائر الصور بغير دليل ، وبالله التوفيق

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه بقى فى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال فى الآية الأولى (لاتحمل علينا إصرا) وقال فى هذه الآية (لاتحملنا) خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل

الجواب : أن الشاق يمكن حمله ، أما مالا يكون مقدورا لايمكن حمله ، فالحاصل فيما لايطاق هو التحميل فقط . أما الحمل فغير ممكن . وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه، فلهذا السبب خص الآية الأخيرة بالتحميل

﴿السؤال الثانى﴾ أنه لما طلب أن لايكلفه بالفعل الشاق قوله (لاتحمل علينا إصرا) كان من لوازمه أن لايكلفه مالايطاق ، وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب أولى

والجواب الذى أتخيله فيه والعلم عند الله تعالى أن للعبد مقامين : أحدهما : قيامه بظاهر الشريعة والثانى: شروعه فى بدء المكاشفات ، وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته

وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٢٨٦»

فنى المقام الأول طلب ترك التشديد ، وفى المقام الثانى قال : لا تطلب منى حمداً يليق بجلالك ، ولا شكراً يليق بآلائك ونعمائك ، ولا معرفة تليق بقدس عظمتك ، فان ذلك لايليق بذكرى وشكرى وفكرى ، ولا طاقة لى بذلك ، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة ، لاجرم كان قوله (ولا تحمل علينا إصراً) مقدما فى الذكر على قوله (لاتحملنا ما لاطاقة لنا به)

﴿السؤال الثالث﴾ أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعيه بصيغة الجمع ، بأنهم قالوا (لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) فما الفائدة فى هذه الجمعية وقت الدعاء ؟

والجواب : المقصود منه بيان أن قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل . وذلك لأن للهمم تأثيرات ، فاذا اجتمعت الأرواح والدواعى على شىء واحد كان حصوله أكمل .

قوله تعالى ﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾

اعلم أن تلك الأنواع الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك . وكانت مقرونة بلفظ «ربنا» وأما هذا الدعاء الرابع ، فقد حذف منه لفظ «ربنا» وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا ؟

الجواب : النداء إنما يحتاج اليه عند البعد . أما عند القرب فلا ، وانما حذف النداء إشعارا بأن العبد إذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى ، وهذا سر عظيم يطلع منه على أسرار أخر .

﴿السؤال الثانى﴾ ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة ؟

الجواب : أن العفو أن يسقط عنه العقاب ، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صوناً له من عذاب التخجيل والفضيحة . كأن العبد يقول : أطلب منك العفو ، وإذا عفوت عنى فاستره على ، فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب إذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة ، والأول هو العذاب الجسمانى ، والثانى هو العذاب الروحانى ، فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب ، وهو أيضا

قسمان : ثواب جسمانى وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها . وثواب روحانى وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى . وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله ، وذلك بأن يصير غائباعن كل ماسوى الله تعالى . مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلال الله تعالى . فقوله (وارحمنا) طلب للثواب الجسمانى وقوله بعد ذلك (أنت مولانا) طلب للثواب الروحانى . ولأن يصير العبد مقبلا بكليته على الله تعالى لأن قوله (أنت مولانا) خطاب الحاضرين ، ولعل كثيراً من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات . ويقولون : انها من باب الطاعات ، ولقد صدقوا فيما يقولون ، فذلك مبلغهم من العلم (ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى)

وفى قوله ﴿أنت مولانا﴾ فائدة أخرى ، وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمة يصلون اليها . وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم فى كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذى لا تتم مصلحته إلا بتدبير قيمه ، والعبد الذى لا ينتظم شمل مهماته إلا باصلاح مولاه . فهو سبحانه قيوم السماوات والأرض . والقائم باصلاح مهمات الكل ، وهو المتولى فى الحقيقة للكل . على ما قال (نعم المولى ونعم النصير) ونظير هذه الآية (الله ولى الذين آمنوا) أى ناصرهم . وقوله (فان الله هو مولاه) أى ناصره . وقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم)

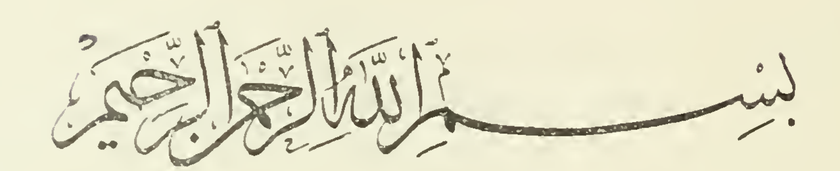
ثم قال ﴿فانصرنا على القوم الكافرين﴾ أى انصرنا عليهم فى محاربتنا معهم ، وفى مناظرتنا بالحجة معهم ، وفى إعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ماقال (ليظهره على الدين كله) ومن المحققين من قال (فانصرنا على القوم الكافرين) المراد منه إعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية إلى ما سوى الله ، وهذا آخر السورة

وروى الواحدى رحمه الله عن مقاتل بن سليمان أنه لما أسرى بالنبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء أعطى خواتيم سورة البقرة . فقالت الملائكة : ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله (آمن الرسول) فسله وارغب اليه ، فعلمه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو . فقال محمد صلى الله عليه وسلم (غفرانك ربنا وإليك المصير) فقال الله تعالى «قد غفرت لكم» فقال (لا تؤاخذنا) فقال الله «لا أؤاخذكم» فقال (ولا تحمل علينا إصراً) فقال «لا أشدد عليكم» فقال محمد (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فقال «لا أحملكم ذلك» فقال محمد (واعف عنا واغفر لنا وارحمنا) فقال الله تعالى «قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين» وفى بعض الروايات أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات ، والملائكة كانوا يقولون آمين

وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول : إلهى وسيدى كل ماطلته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك ، فان أصبت فبتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدى بفضلك وإن أخطأت فتجاوز عنى بفضلك ورحمتك يامن لا يبرمه إلحاح الملحين ، ولا يشغله سؤال السائلين وهذا آخر الكلام فى تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبى وعلى آله وأصحابه وسلم

سورة آل عمران

مدنيـــة وآياتها ٢٠٠ نزلت بعد الأنفال



الم «١» اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ «٢»

سورة آل عمران

مائتا آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الم . الله لا إله إلا هو الحى القيوم﴾

أما تفسير «الم» فقد تقدم فى سورة البقرة . وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم «الم الله» بسكون الميم ، ونصب همزة «ألله» والباقون موصولا بفتح الميم . أما قراءة عاصم فلها وجهان : الأول : نية الوقف . ثم إظهار الهمزة لأجل الابتداء . والثانى : أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل ، فمن فصل وأظهر الهمزة فللتفخيم والتعظيم . وأما من نصب الميم ففيه قولان : الأول : وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين أن أسماء الحروف موقوفة الأواخر ، يقول : ألف ، لام ، ميم . كما يقول : واحد ، اثنان ، ثلاثة . وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله «ألله» فاذا ابتدأنا به نثبت الهمزة متحركة ، الا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف ، ثم ألقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها فى حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها .

فان قيل : ان كان التقدير فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بقاؤها امتنعت حركتها ، وامتنع إلقاء حركتها على الميم

قلنا : لم لايجوز أن يكون ساقطاً بصورته ، باقيا بمعناه ، فأبقيت حركتها لتدل على بقائها فى المعنى ، هذا تمام تقرير قول الفراء

﴿القول الثانى﴾ قول سيبويه ، وهو أن السبب فى حركة الميم التقاء الساكنين ، وهذا القول رده كثير من الناس . وفيه دقة ولطف ، والكلام فى تلخيصه طويل

وأقول : فيه بحثان : أحدهما : سبب أصل الحركة . والثانى : كون تلك الحركة فتحة

﴿أما البحث الأول﴾ فهو بناء على مقدمات

﴿المقدمة الأولى﴾ أن الساكنين إذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين ، كقولك هذا ابراهيم وإسحاق ويعقوب موقوفة الأواخر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك ، لأنه لا يسهل النطق بمثل هذين ، لأنه لايمكن النطق إلا بالحركة

﴿المقدمة الثانية﴾ مذهب سيبويه أن حرف التعريف هى اللام وهى ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به ، فقدموا عليها همزة الوصل ، وحركوها ليتوصلوا بها إلى النطق باللام ، فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به إلى النطق بهذه اللام الساكنة ، وإن كان ساكنا حركوه وتوصلوا به إلى النطق بهذه اللام ، وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل . لأن الحاجة اليها أن يتوصل بحركتها إلى النطق باللام ، فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى النطق بهذه اللام ، فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى ، حقيقة وحكما . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ألقيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما . لأن هذا إنما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الأحكام ، أو أثر من الآثار ، لكنا بينا أنه ليس الأمر كذلك . فعلمنا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطاً كليا . وبهذا يبطل قول الفراء

﴿المقدمة الثالثة﴾ أسماء هذه الحروف موقوفة الأواخر ، وذلك متفق عليه

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الميم من قولنا «الم» ساكن ولام التعريف من قولنا «الله» ساكن ، وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ، ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى ، وصح بهذا

البيان قول سيبويه ، وبطل قول الفراء

﴿أما البحث الثانى﴾ فلقائل أن يقول : الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر ، فلم اختير الفتح ههنا ، قال الزجاج فى الجواب عنه : الكسر ههنا لا يليق ، لأن الميم من قولنا «الم» مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل ، فتركت الكسرة واختيرت الفتحة ، وطعن أبو على الفارسى فى كلام الزجاج ، وقال : ينتقض قوله بقولنا : جير . فان الراء مكسورة مع أنها مسبوقة بالياء ، وهذا الطعن عندى ضعيف ، لأن الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء أختها ، فاذا اجتمعا عظم الثقل ، ثم يحصل الانتقال منه إلى النطق بالألف فى قولك «الله» وهو فى غاية الخفة ، فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات إلى أخف الحركات . والانتقال من الضد إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان . أما إذا جعلنا الميم مفتوحة ، انتقل اللسان من فتحة الميم إلى الألف فى قولنا (الله) فكان النطق به سهلا ، فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب نزول أول هذه السورة قولان : الأول : وهو قول مقاتل بن سليمان : أن بعض أول هذه السورة فى اليهود ، وقد ذكرناه فى تفسير «الم ذلك الكتاب»

﴿والقول الثانى﴾ من ابتداء السورة إلى آية المباهلة فى النصارى . وهو قول محمد بن اسحق قال:قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم ، وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم ، أحدهم أميرهم ، واسمه عبد المسيح . والثانى مشيرهم وذو رأيهم . وكانوا يقولون له : السيد ، واسمه الأيهم ، والثالث حبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم ، يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بنى بكر بن وائل ، وملوك الروم كانوا شرفوه ، ومولوه ، وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده فى دينهم ، فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته . وكان إلى جنبه أخوه كرز بن علقمة . فبينا بغلة أبى حارثة تسير إذ عثرت ، فقال كرز أخوه : تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو حارثة : بل تعست أمك . فقال : ولم يا أخى ؟ فقال : انه والله النبى الذى كنا ننتظره ، فقال له أخوه كرز : فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا ، قال : لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا ، فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لأخذوا منا كل هذه الأشياء ، فوقع ذلك فى قلب أخيه كرز ، وكان يضمره إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك . ثم تكلم أولئك الثلاثة : الأمير ، والسيد والحبر ، مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم ، فتارة يقولون عيسى هو الله ، وتارة يقولون : هو ابن الله ، وتارة يقولون : ثالث ثلاثة ،

ويحتجون لقولهم: هو الله ، بأنه كان يحيي الموتى ، ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ، ويحتجون فى قولهم: انه ولدالله بأنه لم يكن له أب يعلم ، ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى : فعلنا، وجعلنا ، ولو كان واحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلموا ، فقالوا : قد أسلمنا ، فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولداً ، وتعبدون الصليب ، وتأكلون الخنزير . قالوا : فمن أبوه ؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها ، ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظرمعهم ، فقال : ألستم تعلمون أن الله حى لا يموت ، وأن عيسى يأتى عليه الفناء ؟ قالوا : بلى . قال ألستم تعلمون أنه لايكون ولد إلا ويشبه أباه ؟ قالوا بلى . قال : ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شىء يكلؤه ويحفظه ويرزقه ، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك ؟ قالوا : لا. قال ألستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم ؟ قالوا : لا . قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء ، فهل تعلمون ذلك ؟ قالوا : بلى . قال ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة ، وغذى كما يغذى الصبى ، ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ، ويحدث الحدث قالوا : بلى فقال صلى الله عليه وسلم : فكيف يكون كما زعمتم ؟ فعرفوا ثم أبوا إلا جحوداً ، ثم قالوا : يامحمد ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه ؟ قال : بلى . قالوا : فحسبنا فأنزل الله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه) الآية ، ثم ان الله تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بملاعنتهم إذ ردوا عليه ذلك ، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملاعنة ، فقالوا : ياأبا القاسم دعنا ننظر فى أمرنا ، ثم نأتيك بما تريد أن نفعل ، فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض : ماترى ؟ فقال : والله يامعشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً نبى مرسل ، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ، ولقد علمتم ما لاعن قوم نبياً قط إلا وفنى كبيرهم وصغيرهم ، وأنه الاستئصال منكم ان فعلتم ، وأنتم قد أبيتم إلا دينكم والاقامة على ماأنتم عليه . فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : ياأبا القاسم قد رأينا أن لانلاعنك وأن نتركك على دينك . ونرجع نحن على ديننا ، فابعث رجلا من أصحابك معنا يحكم بيننا فى أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا . فانكم عندنا رضا ، فقال عليه السلام : آتونى العشية أبعث معكم الحكم القوى الأمين ، وكان عمر يقول : ماأحببت الامارة قط إلا يومئذ رجاء أن أكون صاحبها ، فلما صلينا مع رسول

الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، وجعلت أتطاول له ليرانى . فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح ، فدعاه فقال : اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه ، قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة

واعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة فى تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية فى إنكار البحث والنظر باطل قطعا . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب ، وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم : اما أن تنازعوه فى معرفة الاله أو فى النبوة ، فان كان النزاع فى معرفة الاله ، وهو أنكم تثبتون له ولداً ، وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية ، فانه قد ثبت بالبرهان أنه حى قيوم . والحى القيوم يستحيل عقلا أن يكون له ولد ، وان كان النزاع فى النبوة فهذا أيضاً باطل ، لأن الطريق الذى عرفتم أن الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى ، فهو بعينه قائم فى محمد صلى الله عليه وسلم . وما ذاك إلا بالمعجزة ، وهو حاصل ههنا ، فكيف يمكن منازعته فى صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم ، وهو مضبوط حسن جدا فلننظر ههنا الى بحثين

﴿البحث الأول﴾ ما يتعلق بالالهيات فنقول : انه تعالى حى قيوم ، وكل من كان حيا قيوما يمتنع أن يكون له ولد ، وإنما قلنا : انه حى قيوم ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وكل ما سواه فانه ممكن لذاته ، محدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بينا كل ذلك فى تفسير قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شىء منها ولداً له وإلهاً ، كما قال (ان كل من فى السموات والأرض إلا آت الرحمن عبدا) وأيضا لما ثبت أن الاله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ماكان حياً قيوماً لأنه ولد ، وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والنصارى زعموا أنه قتل . وما قدر على دفع القتل عن نفسه ، فثبت أنه ماكان حياً قيوما . وذلك يقتضى القطع والجزم بأنه ماكان إلهاً ، فهذه الكلمة وهى قوله (الحى القيوم) جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى فى التثليث

﴿وأما البحث الثانى﴾ وهو ما يتعلق بالنبوة ، فقد ذكره الله تعالى ههنا فى غاية الحسن ، ونهاية الجودة ، وذلك لأنه قال (نزل عليك الكتاب بالحق) وهذا يجرى مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى ، فقال : وافقتمونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، فانما عرفتم أن التوراة والانجيل كتابان إلهيان ، لأنه تعالى قرن

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

بانزالها المعجزة الدالة على الفرق بين قول المحق وقول المبطل ، والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة ، كان فرقا لا محالة ، ثم ان الفرقان الذى هو المعجز كما حصل فى كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله ، فكذلك حصل فى كون القرآن نازلا من عند الله وإذا كان الطريق مشتركا ، فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة ، أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين ، وأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ، ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة فى معرفة الاله على ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام ، وماهوالعمدة فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه فى دينه ، فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد ، فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام) فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط ، والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام ، والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه ، وله الشكر على نعمه التى لا حد لها ولا حصر

ولما لخصنا ما هو المقصود الكلى من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الألفاظ

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ فهو رد على النصارى ، لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام ، فبين الله تعالى أن أحداً لا يستحق العبادة سواه

ثم أتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال (الحى القيوم) فاما الحى فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته ، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه فى معاشهم ، من الليل والنهار ، والحر والبرد ، والرياح والأمطار ، والنعم التى لا يقدر عليها سواه ، ولا يحصيها غيره ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقرأ عمر رضى الله عنه (الحى القيام) قال قتادة . الحى الذى لا يموت ، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم ، وآجالهم ، وأرزاقهم . وعن سعيد ابن جبير : الحى قبل كل حى ، والقيوم الذى لاندله ، وقد ذكرنا فى سورة البقرة أن قولنا : الحى القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية . ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حياً قيوماً ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ماكان حياً قيوماً ، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت ، علمنا قطعاً أن عيسى ماكان إلهاً ، ولا ولداً للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وأما قوله تعالى ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه﴾

فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن، وقد ذكرنا فى أول سورة البقرة اشتقاقه . وإنما خص القرآن بالتنزيل، والتوراة والانجيل بالانزال . لأن التنزيل للتكثير . والله تعالى نزل القرآن نجما نجما ، فكان معنى التكثير حاصلا فيه . وأما التوراة والانجيل فانه تعالى أنزلهما دفعة واحدة ، فلهذا خصهما بالانزال ، ولقائل أن يقول : هذا يشكل بقوله تعالى (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) وبقوله (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل)

واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين : الأول : قوله (بالحق) قال أبو مسلم : انه يحتمل وجوها : أحدها : أنه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الأمم السالفة . وثانيها : أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق فى العقائد والأعمال ، ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل . وثالثها : أنه حق بمعنى أنه قول فصل . وليس بالهزل . ورابعها : قال الأصم : المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذى يجب له على خلقه من العبودية . وشكر النعمة . وإظهار الخضوع ، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف فى المعاملات . وخامسها : أنزله بالحق لا بالمعانى الفاسدة المتناقضة ، كما قال (أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا) وقال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً)

﴿والوصف الثانى﴾ لهذا الكتاب قوله (مصدقا لما بين يديه) والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولما أخبروا به عن الله عز وجل . ثم فى الآية وجهان : الأول : أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن ، لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لسائر الكتب ، لأنه كان أمياً لم يختلط بأحد من العلماء ، ولا تتلمذ لأحد ، ولاقرأ على أحد شيئاً ، والمفترى إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف . فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحى الله تعالى . الثانى : قال أبو مسلم : المراد منه أنه تعالى لم يبعث نبياً قط إلا بالدعاء الى توحيده ، والايمان به ، وتنزيهه عما لا يليق به ، والأمر بالعدل والاحسان ، وبالشرائع التى هى صلاح كل زمان ، فالقرآن مصدق لتلك الكتب فى كل ذلك . بقى فى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كيف سمى ما مضى بأنه بين يديه

والجواب : أن تلك الأخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم

﴿السؤال الثانى﴾ كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب ، مع أن القرآن ناسخ لأكثر تلك الأحكام ؟

والجواب : إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ، ودالة على أن أحكامها تثبت الى حين بعثته ، وأنها تصير منسوخة عند نزول القرآن ، كانت موافقة للقرآن . فكان القرآن مصدقا لها .

وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ «٣»

وأما فيما عدا الاحكام فلا شبهة فى أن القرآن مصدق لها . لأن دلائل المباحث الالهية لاتختلف فى ذلك ، فهو مصدق لها فى الاخبار الواردة فى التوراة والانجيل

ثم قال الله تعالى ﴿وأنزل التوراة والانجيل﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : التوراة والانجيل اسمان أعجميان ، والاشتغال باشتقاقهما غيرمفيد ، وقرأ الحسن (والأنجيل) بفتح الهمزة ، وهو دليل على العجمية . لأن أفعيل بفتح الهمزة معدوم فى أوزان العرب ، واعلم أن هذا القول هو الحق الذى لامحيدعنه ، ومع ذلك فننقل كلام الأدباء فيه

أما لفظ (التوراة) ففيه أبحاث ثلاثة

﴿البحث الأول﴾ فى اشتقاقه ، قال الفراء : (التوراة) معناها الضياء والنور ، من قول العرب ورى الزندىرى إذا قدح وظهرت النار . قال الله تعالى (فالموريات قدحا) ويقولون : وريت بك زنادى ، ومعناه : ظهر بك الخير لى . فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء)

﴿البحث الثانى﴾ لهم فى وزنه ثلاثة أقوال : الأول : قال الفراء : أصل (التوراة) تورية تفعلة بفتح التاء ، وسكون الواو ، وفتح الراء والياء . الا أنه صارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ماقبلها

﴿القول الثانى﴾ قال الفراء : ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية ، فيكون أصلها تورية ، الا أن الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيء . فانهم يقولون فى جارية : جاراة ، وفى ناصية : ناصاة . قال الشاعر :

فما الدنيا بباقاة لحى   وما حى على الدنيا بباق

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الخليل والبصريين : ان أصلها : وورية ، فوعلة ، ثم قلبت الواو الأولى تاء ، وهذا القلب كثير فى كلامهم . نحو : تجاه ، وتراث ، وتخمة ، وتكلان ، ثم قلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها . فصارت (توراة) وكتبت بالياء على أصل الكلمة ، ثم طعنوا فى قول الفراء ، أما الأول فقالوا : هذا البناء نادر ، وأما فوعلة فكثير ، نحو : صومعة ، وحوصلة ، ودوسرة والحمل على الأكثر أولى ، وأما الثانى فلأنه لا يتم إلا بحمل اللفظ على لغة طيء ، والقرآن ما نزل بها البتة

﴿البحث الثالث﴾ فى التوراة قراءتان : الامالة والتفخيم ، فمن فخم فلأن الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير . والله أعلم

مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ

وأما الانجيل ففيه أقوال : الأول : قال الزجاج : انه افعيل من النجل ، وهو الأصل . يقال : لعن الله ناجليه ، أى والديه . فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم ، لأن الأصل المرجوع اليه فى ذلك الدين . والثانى : قال قوم : الانجيل مأخوذ من قول العرب : نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته ويقال الماء الذى يخرج من البئر : نجل ، ويقال : قد استنجل الوادى ، إذا خرج الماء من النز . فسمى الانجيل إنجيلا لأنه تعالى أظهر الحق بواسطته . والثالث : قال أبو عمرو الشيبانى : التناجل التنازع ، فسمى ذلك الكتاب بالانجيل لأن القوم تنازعوا فيه . والرابع : أنه من النجل الذى هو سعة العين ، ومنه طعنة نجلاء ، سمى بذلك لأنه سعة ونور وضياء أخرجه لهم

وأقول : أمر هؤلاء الأدباء عجيب كأنهم أوجبوا فى كل لفظ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر . ولو كان كذلك لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، ولما كانا باطلين ، وجب الاعتراف بأنه لابد من ألفاظ موضوعة وضعاً أولا حتى يجعل سائر الألفاظ مشتقة منها ، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز فى هذا اللفظ الذى جعلوه مشتقا من ذلك الآخر ، أن يكون الأصل هو هذا ، والفرع هو ذاك الآخر ، ومن الذى أخبرهم بأن هذا فرع وذاك أصل ، وربما كان هذا الذى يجعلونه فرعا ومشتقا فى غاية الشهرة ، وذاك الذى يجعلونه أصلا فى غاية الخفاء ، وأيضا فلو كانت التوراة إنما سميت توارة لظهورها ، والانجيل إنما سمى إنجيلا لكونه أصلا ، وجب فى كل ما ظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ، ووجب فى كل ما كان أصلا لشيء آخر أن يسمى بالانجيل ، والطين أصل الكوز ، فوجب أن يكون الطين إنجيلا ، والذهب أصل الخاتم ، والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الأشياء بالانجيل ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، ثم انهم عند إيراد هذه الالزامات عليهم لابد وأن يتمسكوا بالوضع ، ويقولوا : العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع ، وإذا كان لا يتم المقصود فى آخر الأمر إلا بالرجوع إلى وضع اللغة . فلم لا نتمسك به فى أول الأمر ونريح أنفسنا من الخوض فى هذه الكلمات . وأيضا فالتوراة والانجيل اسمان أعجميان : أحدهما بالعبرية ، والآخر بالسريانية ، فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب ، فظهر أن الأولى بالعاقل أن لا يلتفت إلى هذه المباحث والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿من قبل هدى للناس﴾

فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والانجيل ، قبل أن أنزل القرآن ، ثم بين أنه إنما أنزلها هدى

وَأَنْزَلَ الفُرْقَانَ

للناس ، قال الكعبى : هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمى على الكافرين ، وليس بهدى لهم ، ويدل على معنى قوله (وهو عليهم عمى) أن عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) لما فروا عنده

واعلم أن قوله ﴿هدى للناس﴾ فيه احتمالان : الأول: أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والانجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ، ووصف التوراة والانجيل بأنهما هدى، والوصفان متقاربان

فان قيل : انه وصف القرآن فى أول سورة البقرة بأنه هدى للمتقين ، فلم لم يصفه ههنا به؟

قلنا: فيه لطيفة ، وذلك لأنا ذكرنا فى سورة البقرة أنه انما قال (هدى للمتقين) لأنهم هم المنتفعون به ، فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم ، أما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى ، وهم لا يهتدون بالقرآن ، فلا جرم لم يقل ههنا فى القرآن أنه هدى ، بلى قال : انه حق فى نفسه ، سواء قبلوه أو لم يقبلوه ، وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون فى صحتهما . ويدعون بأنا إنما نتقول فى ديننا عليهما ، فلا جرم وصفهما الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنهما هدى . فهذا ماخطر بالبال والله أعلم

﴿القول الثانى﴾ وهو قول الأكثرين : أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ماتقدم ، وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بمراده

ثم قال ﴿وأنزل الفرقان﴾

ولجمهور المفسرين فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الزبور . كما قال (وآتينا داود زبورا) والثانى : أن المراد هو القرآن ، وانما أعاده تعظيما لشأنه . ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل أو يقال : انه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والانجيل ، ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل ، وعلى هذا التقدير فلا تكرار

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الأكثرين : أن المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة ، فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع . فصار هذا الكلام دالا على أن الله تعالى بين بهذه الكتب مايلزم عقلا وسمعا ، هذا جملة ماقاله أهل التفسير

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

فى هذه الآية ، وهى عندى مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد . لأن . الزبور ليس فيه شىء من الشرائع والأحكام ، بل ليس فيه إلا المواعظ ، ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالها على الدلائل ، وبيان الأحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك . وأما القول الثانى وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله (وأنزل الفرقان) عطف على ما قبله . والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا ، فهذا يقتضى أن يكون هذا الفرقان مغايراً للقرآن . وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث . لأن كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب . وعطف الصفة على الموصوف وإن كان قد ورد فى بعض الأشعار النادرة . إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى ، والمختار عندى فى تفسير هذه الآية وجه رابع ، وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التى قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب ، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى ، افتقروا فى إثبات هذه الدعوى إلى دليل . حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين . فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات . حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب . فالمعجزة هى الفرقان . فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك ، بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق . وهو المعجز القاهر الذى يدل على صحتها ، ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة ، فهذا هو ما عندى فى تفسير هذه الآية ، وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره إلا أن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى ، وجزالة اللفظ ، واستقامة الترتيب والنظم ، والوجوه التى ذكروها تنافى كل ذلك . فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر فى هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله ، وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجراً للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة ، فقال :

﴿إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد﴾

واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى ، فقصر اللفظ العام على سبب نزوله ، والمحققون من المفسرين قالوا : خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله تعالى

وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ «٤»

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ «٥» هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٦»

ثم قال ﴿والله عزيز ذو انتقام﴾

والعزيز الغالب الذى لا يغلب ، والانتقام العقوبة . يقال انتقم منه انتقاما أى عاقبه . وقال الليث يقال : لم أرض عنه حتى نقمت منه وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع ، والعزيز إشارة إلى القدرة التامة على العقاب ، وذو الانتقام اشارة إلى كونه فاعلا للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثانى صفة الفعل . والله أعلم

قوله تعالى ﴿إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾

اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

﴿الاحتمال الأول﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا بمجموع أمرين : أحدهما : أن يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية . والثانى : أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها ، والأول لايتم إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ، والثانى لايتم إلا إذا كان قادراً على جميع الممكنات ، فقوله (إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) إشارة إلى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات ، فحينئذ يكون عالما لامحالة مقادير الحاجات ومراتب الضرورات ، لايشغله سؤال عن سؤال ، ولا يشتبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ، ثم قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه لطيفة أخرى ، وهى أن قوله (إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولافى السماء) كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه ، والطريق الى إثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع . لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى

عالما بجميع المعلومات ، بل الطريق اليه ليس إلا الدليل العقلى . وذلك هو أن نقول : ان أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما ، فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرنا ، فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله (إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) أتبعه بالدليل العقلى الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذى صور فى ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب ، وركبه من أعضاء مختلفة فى الشكل والطبع والصفة ، فبعضها عظام ، وبعضها غضاريف ، وبعضها شرايين ، وبعضها أوردة ، وبعضها عضلات ، ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الأحسن ، والتأليف الأكمل . وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة فى الطبائع والشكل واللون، ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم ، فكان قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) دالا على كونه قادراً على كل الممكنات . ودالا على صحة ما تقدم من قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) واذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات . ثبت أنه قيوم المحدثات والممكنات ، فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولا من أنه هو الحى القيوم ، ومن تأمل فى هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة ، ولا أحسن ترتيبا ، ولا أكثر تأثيرا فى القلوب من هذه الكلمات

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها . وذلك لأن النصارى ادعوا إلهية عيسى عليه السلام . وعولوا فى ذلك على نوعين من الشبه ، أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثانى: شبه مستخرجة من مقدمات الزامية

﴿أما النوع الأول من الشبه﴾ فاعتمادهم فى ذلك على أمرين : أحدهما : يتعلق بالعلم ، والثانى : يتعلق بالقدرة

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب ، وكان يقول لهذا : أنت أكلت فى دارك كذا ، ويقول لذاك : انك صنعت فى دارك كذا ، فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم

وأما الأمر الثانى من شبههم ، فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى، ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ، وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة ، وليس للنصارى شبه فى المسألة سوى هذين النوعين ، ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم فى إلهية عيسى وفى التثليث بقوله (الحى القيوم) يعنى الاله

يجب أن يكون حيا قيوما ، وعيسى ماكان حيا قيوماً ، لزم القطع انه ماكان إلها ، فأتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين

﴿أما الشبهة الأولى﴾ وهى المتعلقة بالعلم ، وهى قولهم : انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون إلها . فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها لاحتمال أنه انما علم ذلك بوحى من الله اليه ، وتعليم الله تعالى له ذلك ، لكن عدم إحاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على أنه ليس باله لأن الاله هو الذى لايخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا . والخالق لابد وأن يكون عالما بمخلوقه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ماكان عالما بجميع المعلومات والمغيبات ، فكيف والنصارى يقولون : انه أظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله ، لعلم أن القوم يريدون أخذه وقتله ، وأنه يتأذى بذلك ويتألم . فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه . فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر أنه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذى لايخفى عليه شىء من المعلومات . فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ماكان إلها فثبت أن الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لايدل على حصول الالهية ، وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من الشبه المتعلقه بالعلم

﴿أما النوع الثانى﴾ من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) والمعنى أن حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله فى بعض الصور لايدل على كونه إلها ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء إظهاراً لمعجزته وإكراما له

أما العجز عن الاحياء والاماتة فى بعض الصور يدل على عدم الالهية ، وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادرا على أن يصور فى الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ماكان قادرا على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأمات أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقتلوه ، فثبت أن حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله فى بعض الصور لايدل على كونه إلها أما عدم حصولهما على وفق مراده فى سائر الصور يدل على أنه ماكان إلها . فظهر بما ذكر أن هذه الشبهة الثانية أيضا ساقطة

﴿وأما النوع الثانى من الشبه﴾ فهى الشبه المبنية على مقدمات إلزامية . وحاصلها يرجع الى نوعين

﴿النوع الأول﴾ أن النصارى يقولون : أيها المسلمون أنتم توافقوننا على أنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابناً لله ، فأجاب الله تعالى عنه أيضا بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) لأن هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الأب . وان شاء صوره ابتداء من غير الأب

﴿والنوع الثانى﴾ أن النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألست تقول : ان عيسى روح الله وكلمته . فهذا يدل على أنه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا إلزام لفظى . واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز ، فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلى ،كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل ، وذلك هو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فظهر بما ذكرنا أن قوله (الحى القيوم) إشارة إلى ما يدل على أن المسيح ليس باله ولا ابن له . وأما قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم . وقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة . وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر .فوجب أن يكون ابناً لله ، وأما قوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) فهو جواب عن تمسكهم بما ورد فى القرآن أن عيسى روح الله وكلمته ، ومن أحاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم أن هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون فى هذا الباب . وأنه ليس فى المسألة حجة ولا شبهة ، ولا سؤال ولا جواب ، الا وقد اشتملت هذه الآية عليه . فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وأما كلام من قبلنا من المفسرين فى تفسير هذه الآيات فلم نذكره ، لأنه لا حاجة اليه ، فمن أراد ذلك طالع الكتب . ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجراً للنصارى عن قولهم بالتثليث . فقال (لا إله الا هو العزيز الحكيم) فالعزيز إشارة إلى كمال القدرة ، والحكيم إشارة إلى كمال العلم ، وهو تقرير لما تقدم من أن علم المسيح ببعض الغيوب . وقدرته على الاحياء والاماتة فى بعض الصور لا يكفى فى كونه إلها . فان الاله لا بد وأن يكون كامل القدرة وهو العزيز ، وكامل العلم وهو الحكيم ، وبقى فى الآية أبحاث لطيفة أما قوله (لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) فالمراد أنه لا يخفى عليه شىء

فان قيل : ما الفائدة فى قوله (فى الأرض ولا فى السماء) مع أنه لو أطلق كان أبلغ

قلنا : الغرض بذلك إفهام العباد كمال علمه . وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السماوات والأرض أقوى ، وذلك لأن الحس يرى عظمة السماوات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله

هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ «٧»

عز وجل ، والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكمل ،ولذلك فان المعانى الدقيقة إذا أريد إيضاحها ذكر لها مثال ، فان المثال يعين على الفهم

أما قوله ﴿هو الذى يصوركم﴾ قال الواحدى : التصوير جعل الشىء على صورة ، والصورة هيأة حاصلة للشىء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله ، من صاره يصوره اذا أماله ، فهى صورة لأنها مائلة الى شكل أبويه ، وتمام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى (فصرهن اليك) وأما (الأرحام) فهى جمع رحم ، وأصلها من الرحمة ، وذلك لأن الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف ، فلهذا سمى ذلك العضو رحما والله أعلم

قوله تعالى ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا فى اتصال قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) بما قبله احتمالين : أحدهما : أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما . والثانى : أن ذلك الجواب عن شبه النصارى ، فأما على الاحتمال الأول فنقول : انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وروحانية ، أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية ، وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال ، وهو المراد بقوله (هو الذى يصوركم فى الارحام) وأما الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا أن من جملة

شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن من قوله تعالى فى صفة عيسى عليه السلام: انه روح الله وكلمته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو فى غاية الحسن والاستقامة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم . ودل على أنه بكليته متشابه . ودل على أن بعضه محكم . وبعضه متشابه . أما مادل على أنه بكليته محكم . فهو قوله (الر تلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته) فذكر فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم . والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين ، والعرب تقول فى البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله : محكم . فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم ، وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثانى) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن ، ويصدق بعضه بعضا . واليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة ، وأما مادل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه . فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها . ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة: أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت . ومنعت . والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التى هى تمنع الفرس عن الاضطراب . وفى حديث النخعى : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد . وقال جرير : أحكموا سفهاءكم ، أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغى ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميز . قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال فى وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابها) أى متفق المنظر مختلف الطعوم . وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه . وقال عليه السلام «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات» وفى رواية أخرى مشتبهات ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التميز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه ، إطلاقا لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمى بذلك ، لأنه أشكل . أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : انه الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل

والذهن ، ومشابها له ، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان ، فلا جرم سمى غير المعلوم بأنه متشابه ، فهـذا تحقيق القول فى المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، فنقول : الناس قد أكثروا من الوجوه فى تفسير المحكم والمتشابه ، ونحن نذكر الوجه الملخص الذى عليه أكثر المحققين ، ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول : اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى ، فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى ، وإما أن لايكون فاذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص ، وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر ، واما أن لايكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء ، فان كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا ، وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معاً مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا ، فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً ، أو ظاهراً ، أو مؤولا ، أو مشتركا ، أو مجملا ، أما النص والظاهر فيشتركان فى حصول الترجيح ، إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم ، وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان فى أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة ، وان لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح ، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لابحسب الدليل المنفرد ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذى لايعلم يكون النفى فيه مشابهاً للاثبات فى الذهن ، وأما لأجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ المتشابه على مالا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب ، فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم والمتشابه ، ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية ، فههنا يتوقف الذهن ، مثل : القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر ، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً فى أحد المعنيين ، ومرجوحاً فى الآخر ، ثم كان الراجح باطلا ، والمرجوح حقاً ، ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا . ومحكمه قوله تعالى (ان الله لايأمر بالفحشاء) رادا على الكفار فيما حكى عنهم (واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فنسيهم) وظاهر النسيان مايكون ضدا للعلم ، ومرجوحه الترك ، والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسيا) وقوله تعالى (لايضل ربى ولا ينسى) واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول : ان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة

لمذهبه محكمة . وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلى يقول : قوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وماتشاؤن إلاأن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسنى يقلب الأمر فى ذلك ، فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه فى هذا الباب . فنقول : اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين ، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا ، فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذ هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه ، فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل . وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا

﴿أما القسم الأول﴾ فنقول : هذا انما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : ان أحدهما قاطع فى دلالته ، والآخر غير قاطع ، فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحا إلا أن أحدهما يكون أرجح . وحيئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل . لأن الدلائل اللفظية لاتكون قاطعة البتة . لأن كل دليل لفظى فانه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الاضمار ، وعدم المعارض النقلى والعقلى ، وكل ذلك مظنون . والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا .

وأما الثانى وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثانى ، وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظى عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه فى المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه فى المسائل الفقهية ، فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح ، إلى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعى العقلى ، على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال . وقد علمنا فى الجملة أن استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره . فعند هذا يتعين التأويل . فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا : ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ماأشعر به ظاهره ، فعندهذا

لايحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذى هو المراد ماذا ، لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز ، وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لايمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على مابينا ظنية ، لاسيما الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف ، وكل هذا لايفيد إلا الظن الضعيف ، والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال ، فلهذا التحقيق المتين مذهبنا أن بعد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لايجوز الخوض فى تعيين التأويل ، فهذا منتهى ماحصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى حكاية أقوال الناس فى المحكم والمتشابه : فالأول : مانقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هى الثلاث آيات التى فى سورة الانعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل . فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه : وأقول : التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين : منها مالا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ، ومنها مايختلف بشرع وشرع ، كأعداد الصلوات ، ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث فى سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم

وأما المتشابه فهو الذى سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية ، فان دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الألفاظ بها على السوية ، لابدليل منفصل على مالخصناه فى أول سورة البقرة

﴿القول الثانى﴾ وهو أيضا مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ

﴿والقول الثالث﴾ قال الأصم : المحكم هو الذى يكون دليله واضحا لائحا ، مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق فى قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقة) وقوله (وجعلنا من الماء كل شىء حى) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل ، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما ، لأن من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص . فانه ان عنى بقوله : المحكم ما يكون دلائله واضحة ، أن المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة . والمتشابه مالا يكون كذلك ، وهو اما المجمل المتساوى ، أو المؤول المرجوح . فهذا هو الذى ذكرناه أولا ، وان عنى به أن المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله مايعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها ، لأن قوله (فخلقنا النطفة علقة) أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية . وان أهل الطبيعة يقولون: السبب فى ذلك الطبائع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها . فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، الا أنها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة ، يؤمن الغلط معها الا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة ، فالقسم الأول هو المحكم ، والثانى هو المتشابه

﴿القول الرابع﴾ أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى ، أو بدليل خفى ، فذاك هو المحكم ، وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه . وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها)

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الفوائد التى لأجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها

اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة . ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبرى يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) والقدرى يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وفى موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) والنافى يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والنافى يتمسك بقوله (ليس كمثله شىء) ثم أن كل واحد يسمى الآيات الموافقة

لمذهبه: محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه: متشابهة وربما آل الأمر فى ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية، ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين إلى قيام الساعة هكذا. أليس أنه لو جعله ظاهرا جلياً نقياً عن هذه المتشبهات كان أقرب إلى حصول الغرض

واعلم أن العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات وجوها

﴿الوجه الأول﴾ أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

﴿الوجه الثانى﴾ لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد. وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه. فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه مايقوى مذهبه، ويؤثر مقالته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب. ويجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب، فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق

﴿الوجه الثالث﴾ أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكما لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى فى الجهل والتقليد

﴿الوجه الرابع﴾ لما كان القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ماكان يحتاج الانسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة

﴿الوجه الخامس﴾ وهو السبب الأقوى فى هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو فى أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام فى أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه، ظن أن هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مايتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذى يخاطبون به

فى أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى آخر الأمر هو المحكمات، فهذا ماحضرنا فى هذا الباب والله أعلم بمراده

واذا عرفت هذه المباحث . فلنرجع الى التفسير

أما قوله تعالى ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب﴾ فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهى التى يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك فى المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها

ثم قال ﴿هن أم الكتاب﴾ وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ مامعنى كون المحكم أماً للمتشابه؟

الجواب: الأم فى حقيقة اللغة الأصل الذى منه يكون الشيء. فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات. وقيل: أن ماجرى فى الانجيل من ذكر الأب، وهو أنه قال: ان البارى القديم المكون للأشياء، الذى به قامت الخلائق، وبه ثبتت إلى أن يبعثها، فعبر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذى حصل منه تكوين الابن، ثم وقع فى الترجمة ما أوهم الأبوة الواقعة من جهة الولادة، فكان قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) محكما لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية، وكان قوله:عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التى يجب ردها إلى ذلك المحكم

﴿السؤال الثانى﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل: أمهات الكتاب؟

الجواب: أن مجموع المحكمات فى تقدير شيء واحد، ومجموع المتشابهات فى تقدير شيء آخر وأحدهما أم للآخر، ونظيره قوله تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) ولم يقل آيتين. وانما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة، فكذلك ههنا

ثم قال ﴿وأخر متشابهات﴾ وقد عرفت حقيقة المتشابهات. قال الخليل وسيبويه: أن (أخر) فارقت أخواتها فى حكم واحد، وذلك لأن أخر جمع أخرى، وأخرى تأنيث آخر، وآخر على وزن أفعل، وما كان على وزن أفعل فانه يستعمل مع (من) أو بالألف واللام فيقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد الأفضل فالألف واللام معاقبتان لمن فى باب أفعل، فكان القياس أن يقال: زيد آخر من عمرو، أو يقال: زيد الآخر، الا أنهم حذفوا منه لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه، والألف واللام معاقبتان لمن. فسقط الألف واللام أيضا

فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر. فأخرجمعه، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها فى سقوط الألف واللام عن جمعها ووحدانها

ثم قال ﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين، منه محكم، ومنه متشابه، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه، والزيغ الميل عن الحق، يقال: زاغ زيغا: أى مال ميلا، واختلفوا فى هؤلاء الذين أريدوا بقوله (فى قلوبهم زيغ) فقال الربيع: هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح، فقالوا: أليس هو كلمة الله وروح منه، قال: بلى. فقالوا: حسبنا. فأنزل الله هذه الآية، ثم أنزل (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم) وقال الكلبى: هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة. واستخراجه من الحروف المقطعة فى أوائل السور، وقال قتادة والزجاج: هم الكفار الذين ينكرون البعث. لأنه قال فى آخر الآية (ومايعلم تأويله إلا الله) وما ذاك إلا وقت القيامة، لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق، حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقال المحققون: ان هذا يعم جميع المبطلين، وكل من احتج لباطله بالمتشابه، لأن اللفظ عام، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ، ويدخل فيه كل مافيه لبس واشتباه، ومن جملته ماوعد الله به الرسول من النصرة. وما أوعد الكفار من النقمة، ويقولون ائتنا بعذاب الله، ومتى تأتينا الساعة، ولو ماتأتينا بالملائكة. فموهوا الأمر على الضعفة، ويدخل فى هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فانه لما ثبت بصريح العقل أن كل ماكان مختصا بالحيز، فاما أن يكون فى الصغر كالجزء الذى لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق، واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركباً. وكل مركب فانه ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الاله فى مكان، فيكون قوله (الرحمن على العرش استوى) متشابها، فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد، فانه لما ثبت بالبرهان العقلى أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعى، وثبت أن حصول ذلك الداعى من الله تعالى، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا، فحينئذ يبطل ذلك التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات، فبين الله تعالى فى كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة. ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن فى قلوبهم زيغا عن الحق، وطلبا لتقرير الباطل

واعلم أنك لا ترى طائفة فى الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة. والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة. ثم هول الأمر فى ذلك ألا ترى إلى الجبائى فانه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات. وقال أبو مسلم الاصفهانى: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال. ولا يتأوله على المحكم الذى بينه الله تعالى بقوله (وأضلهم السامرى. وأضل فرعون قومه وماهدى. ومايضل به إلا الفاسقين) وفسروا أيضا قوله (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) على أنه تعالى أهلكهم وأراد فسقهم. وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم، مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر، ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتاولوا قوله تعالى (زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون) على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما فى القرآن، كقوله تعالى (ان الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون) وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقال (فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه) وقال (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم) فكيف يزين العمه؟ فهذا ما قاله أبو مسلم. وليت شعرى لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب فى تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجراءها على الظاهر، وفى الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟ ومعلوم أن ذلك لايتم الا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة. فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فان مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثانى من غير مرجح. وذلك تصريح بنفى الصانع، ولا يتم الا إذا قلتم بأنه سبحانه ماكان عالما بكيفيات الأفعال فى الأزل، وذلك تصريح بتجهيل الصانع. ولا يتم الا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لالمخصص، وذلك نفى للصانع. ولزم منه أيضا أن لايدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها، فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه. فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهى المحكمة وكل آية تخالفهم فهى المتشابهة، وأما المحقق المنصف. فانه يحمل الأمر فى الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها: ماتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقاً. وثانيها: الذى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذى يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره. وثالثها: الذي لايوجد مثل هذه الدلائل

على طرفى ثبوته وانتفائه ، فيكون من حقه التوقف فيه . ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، الا أن الظن الراجح حاصل فى إجرائها على ظواهرها فهذا ماعندى فى هذا الباب والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه ، بين أن لهم فيه غرضين . فالأول هو قوله تعالى (ابتغاء الفتنة) والثانى هو قوله (وابتغاء تأويله)

﴿فأما الأول﴾ فاعلم أن الفتنه فى اللغة الاستهتار بالشىء والغلو فيه ، يقال : فلان مفتون بطلب الدنيا ، أى قد غلا فى طلبها وتجاوز القدر . وذكر المفسرون فى تفسير هذه الفتنة وجوها : أولها قال الأصم : انهم متى أوقعوا تلك المتشابهات فى الدين . صار بعضهم مخالفا للبعض فى الدين ، وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة . وثانيها : أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل فى قلبه ، فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه ، لاينقلع عنه بحيلة البتة . وثالثها : أن الفتنة فى الدين هو الضلال عنه ، ومعلوم أنه لافتنة ولا فساد أعظم من الفتنة فى الدين والفساد فيه

﴿وأما الغرض الثانى لهم﴾ وهو قوله تعالى (وابتغاء تأويله) فاعلم أن التأويل هو التفسير ، وأصله فى اللغة المرجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار اليه ، وأولته تأويلا إذا صيرته اليه ، هذا معنى التأويل فى اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلا . قال تعالى (سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبرا) وقال تعالى (وأحسن تأويلا) وذلك أنه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى ، واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذى ليس فى كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون ؟ قال القاضى : هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين : أحدهما : أن يحملوه على غير الحق : وهو المراد من قوله (ابتغاء الفتنة) والثانى : أن يحكموا بحكم فى الموضع الذى لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله (وابتغاء تأويله) ثم بين تعالى ما يكون زيادة فى ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال (وما يعلم تأويله إلاالله) واختلف الناس فى هذا الموضع . فمنهم من قال : تم الكلام ههنا ، ثم الواو فى قوله (والراسخون فى العلم) واو الابتداء ، وعلى هذا القول : لا يعلم المتشابه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائى والفراء ، ومن المعتزلة قول أبى على الجبائى وهو المختار عندنا

﴿والقول الثانى﴾ أن الكلام انما يتم عند قوله (والراسخون فى العلم) وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالي وعند الراسخين في العلم ، وهذا القول أيضا مروى عن ابن

عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذى يدل على صحة القول الأول وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن اللفظ إذا كان له معنى راجح ، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد ، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة . وفى المجازات كثرة ، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف . فاذا كانت المسألة قطعية يقينية . كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز ، مثاله قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا فى البراهين الخمسة فى تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات ، وفى المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، وأنها لا تفيد الا الظن الضعيف ، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية ، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا ، وأيضا قال الله تعالى (الرحمن على العرش استوى) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الاله فى المكان ، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، الا أن فى مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لايكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية ، والقول بالظن فى ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين ، وهذه حجة قاطعة فى المسألة والقلب الخالى عن التعصب يميل اليه ، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن ماقبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم ، حيث قال (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة ، كما فى قوله (يسألونك عن الساعة أيان مرساها ، قل انما علمها عند ربى) وأيضا طلب مقادير الثواب والعقاب ، وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا (لو ماتأتينا بالملائكة)

قلنا : انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذى ليس براجح هو المتشابه ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر ، وأنه لايجوز

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله مدح الراسخين فى العلم بأنهم يقولون آمنا به ، وقال فى أول سورة البقرة

(فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) فهؤلاء الراسخون لوكانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الايمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لابد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون فى العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التى لانهاية لها . وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى . وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لايجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شىء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الرسخون فى العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن

﴿الحجة الرابعة﴾ لو كان قوله (والراسخون فى العلم) معطوفا على قوله (إلا الله) لصار قوله (يقولون آمنا به) ابتداء ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به ، أو يقال : ويقولون آمنا به

فان قيل : فى تصحيحه وجهان . الأول : ان قوله (يقولون) كلام مبتدأ ، والتقدير : هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به . والثانى : أن يكون (يقولون) حالا من الراسخين

قلنا : أما الأول فمدفوع ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار . والثانى : أن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره ، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين فى العلم ، فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمنا به) حالا من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركا للظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه . فكان هذا القول أولى

﴿الحجة الخامسة﴾ قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . فلو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل ، لم يبق لهذا الكلام فائدة

﴿الحجة السادسة﴾ نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء ، فقال: الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة فى أول سورة البقرة ، فاذا ضم ماذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم مكلام فى هذه المسألة . وبالله التوفيق

ثم قال تعالى ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الرسوخ فى اللغة الثبوت فى الشيء

واعلم أن الراسخ فى العلم هو الذى عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية . وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية . فاذا رأى شيئاً متشابها ، ودل الدليل القطعى على أن الظاهر ليس مراداً لله تعالى ، علم حينئذ قطعا أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره ، وأن ذلك المراد حق ، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة فى الطعن فى صحة القرآن ، ثم حكى عنهم أيضا أنهم يقولون (كل من عند ربنا) والمعنى : أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا ، وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ لو قال : كل من ربنا كان صحيحا ، فما الفائدة فى لفظ «عند» ؟

الجواب : الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التأكيد ، فذكر كلمة «عند» لمزيد التأكيد

﴿السؤال الثانى﴾ لم جاز حذف المضاف اليه من «كل» ؟

الجواب : لأن دلالة المضاف عليه قوية ، فبعد الحذف الأمن من اللبس حاصل

ثم قال ﴿وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ، ومعناه : ما يتعظ بما فى القرآن إلا ذوو العقول الكاملة ، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم فى فهم القرآن ، فيعلمون الذى يطابق ظاهره دلائل العقول . فيكون محكما ، وأما الذى يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز فى كلامه التناقض والباطل ، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى ، وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله . ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول ، ويوافق اللغة والاعراب .

واعلم أن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس ، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة ، كانت درجته هذه الدرجة العظمى التى عظم الله الثناء عليه ، ومتى تكلم فى القرآن من غير أن يكون متبحراً فى علم الأصول ، وفى علم اللغة والنحو كان فى غاية البعد عن الله ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ «٨»

قوله تعالى ﴿ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب﴾

اعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به ، حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتناوهب لنا) وحذف «يقولون» لدلالة الأول عليه ، وكما فى قوله (ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وفى هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر ، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الايمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر ، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية واردة يحدثها الله تعالى ، فان كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهى الخذلان ، والازاغة ، والصد ، والختم ، والطبع ، والرين ، والقسوة ، والوقر ، والكنان ، وغيرها من الألفاظ الواردة فى القرآن وإن كانت تلك الداعية داعية الايمان ، فهى : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ، والتثبيت ، والعصمة ، وغيرها من الألفاظ الواردة فى القرآن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» والمراد من هذين الأصبعين الداعيتان ، فكما أن الشيء الذى يكون بين أصبعى الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة ذينك الأصبعين ، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة تينك الداعيتين ، ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه ، وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ، ولو جوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر . لزمه نفى الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبى على دينك» ومعناه ماذكرنا فلما آمن الراسخون فى العلم بكل ماأنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى فى أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد أن جعلها مائلة الى الحق . فهذا كلام برهانى متأكد بتحقيق قرآنى

ومما يؤكد ماذكرناه أن الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بأنهم لا يتبعون المتشابهات ، بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال ، وترك الخوض فيها ، فيبعد منهم فى مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه ، فلا بد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم أنه من المحكمات ، ثم ان الله تعالى حكى

ذلك عنهم فى معرض المدح لهم ، والثناء عليهم بسبب أنهم قالوا ذلك ، وهذا يدل على أن هذه الآية من أقوى المحكمات : وهذا كلام متين

وأما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أن الزيغ لايجوز أن يكون بفعل الله تعالى ، وجب صرف هذه الآية الى التأويل ، فأما دلائلهم فقد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون)

ومما احتجوا به فى هذا الموضع خاصة قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) وهو صريح فى أن ابتداء الزيغ منهم . وأما تأويلاتهم فى هذه الآية فمن وجوه : الأول : وهو الذى قاله الجبائى ، واختاره القاضى : أن المراد بقوله (لاتزغ قلوبنا) يعنى لاتمنعها الألطاف التى معها يستمر قلبهم على صفة الايمان . وذلك لأنه تعالى لما منعهم ألطافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال : أزاغهم ، ويدل على هذا قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) والثانى : قال الأصم : لاتبلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا ، فهو كقوله (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أواخرجوا من دياركم مافعلوه إلا قليل منهم) وقال (لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة) والمعنى لاتكلفنا من العبادات مالا نأمن معه الزيغ ، وقد يقول القائل : لاتحملنى على إيذائك أى لاتفعل ماأصير عنده مؤذيا لك . الثالث : قال الكعبى (لاتزغ قلوبنا) أى لاتسمنا باسم الزائغ ، كما يقال : فلان يكفر فلانا إذا سماه كافراً . والرابع : قال الجبائى : أى لاتزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد إذ هديتنا ، وهذا قريب من الوجه الأول إلا أن يحمل على شىء آخر ، وهو أنه تعالى إذا علم أنه مؤمن فى الحال ، وعلم أنه لو بقى إلى السنة الثانية لكفر ، فقوله (لاتزغ قلوبنا) محمول على أن يميته قبل أن يصير كافراً ، وذلك لأن إبقاءه حيا إلى السنة الثانية يجرى مجرى ما إذا أزاغه عن طريق الجنة . الخامس : قال الأصم (لاتزغ قلوبنا) عن كمال العقل بالجنون بعد إذ هديتنا بنور العقل السادس : قال أبو مسلم : احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لانزيغ فهذا جملة ماذكروه فى تأويل هذه الآية وهى بأسرها ضعيفة

﴿أما الأول﴾ فلأن من مذهبهم أن كل ما صح فى قدرة الله تعالى أن يفعل فى حقهم لطفاً وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت إلهيته ، ولصار جاهلا ومحتاجا والشىء الذى يكون كذلك فأى حاجة إلى الدعاء فى طلبه ، بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الألطاف

﴿وأما الثانى﴾ فضعيف ، لأن التشديد فى التكليف ان علم الله تعالى له أثراً فى حمل

المكلف على القبيح قبح من الله تعالى ، وان علم الله تعالى أنه لا أثر له البتة فى حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع إلى كون العبد مطيعا وعاصيا ، فلا فائدة فى صرف الدعاء اليه .

﴿ وأما الثالث ﴾ فهو أن التسمية بالزيغ والكفر دائر مع الكفر وجوداً وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد ، فلا فائدة فى قوله لاتسمنا باسم الزيغ والكفر

﴿ وأما الرابع ﴾ فهو أنه لو كان علمه تعالى بأنه يكفر فى السنة الثانية يوجب عليه أن يميته ، لكان علمه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلقه

﴿ وأما الخامس ﴾ وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف ، لأن هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية (فأما الذين فى قلوبهم زيغ)

﴿ وأما السادس ﴾ وهو أن الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس إن كان مقدوراً وجب فعله فلا فائدة فى الدعاء وإن لم يكن مقدوراً تعذر فعله فلا فائدة فى الدعاء ، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه ، وأن الحق ماذهبنا اليه

فان قيل : فعلى ذلك القول كيف الكلام فى تفسير قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)

قلنا : لايبعد أن يقال : ان الله تعالى يزيغهم ابتداء ، فعند ذلك يزيغون ، ثم يترتب على هذا الزيغ إزاغة أخرى سوى الأولى من الله تعالى ، وكل ذلك لامنافاة فيه

أما قوله تعالى ﴿ بعد إذ هديتنا ﴾ أى بعد أن جعلتنا مهتدين . وهذا أيضا صريح فى أن حصول الهداية فى القلب بتخليق الله تعالى

ثم قال ﴿ وهب لنا من لدنك رحمة ﴾ واعلم أن تطهير القلب عما لاينبغى ، مقدم على تنويره بما ينبغى ، فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لايجعل قلوبهم مائلة إلى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة ، وجوارحهم وأعضائهم بزينة الطاعة ، وإنما قال (رحمة) ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة . فأولها أن يحصل فى القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة

وثانيها : أن يحصل فى الجوارح والأعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة

وثالثها : أن يحصل فى الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الأمن والصحة والكفاية

ورابعها : أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت

وخامسها : أن يحصل فى القبر سهولة السؤال، وسهولة ظلمة القبر

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّارَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَايُخْلِفُ المِيعَادَ «٩»

وسادسها : أن يحصل فى القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات ، وترجيح الحسنات فقوله (من لدنك رحمة) يتناول جميع هذه الأقسام . ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة أنه لارحيم إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لاجرم أكد ذلك بقوله (من لدنك) تنبيها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لايحصل إلا منه سبحانه . ولما كان هذا المطلوب فى غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لاجرم ذكرها على سبيل التنكير ، كأنه يقول : أطلب رحمة وأية رحمة . أطلب رحمة من لدنك ، وتليق بك . وذلك يوجب غاية العظمة

ثم قال ﴿إنك أنت الوهاب﴾ كأن العبد يقول : إلهى هذا الذى طلبته منك فى هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كمال كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذى من هبتك حصلت حقائق الأشياء وذواتها . وماهياتها ووجوداتها ، فكل ماسواك فمن جودك وإحسانك وكرمك ، يادائم المعروف . ياقديم الاحسان . لاتخيب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعاءه ، واجعله بفضلك أهلا لرحمتك ياأرحم الراحمين وأكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه ان الله لايخلف الميعاد﴾

واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين فى العلم ، وذلك لأنهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيغ ، وأن يخصهم بالهداية والرحمة ، فكأنهم قالوا : ليس الغرض من هذا السؤال مايتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة ، وانما الغرض الأعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم أنك ياإلهنا جامع الناس للجزاء فى يوم القيامة ، ونعلم أن وعدك لايكون خلفاً ، وكلامك لايكون كذبا ، فمن زاغ قلبه بقى هناك فى العذاب أبد الآباد ، ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين ، بقى هناك فى السعادة والكرامة أبد الآباد . فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء مايتعلق بالآخرة . بقى فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه) تقديره : جامع الناس للجزاء فى يوم لاريب فيه ، فحذف لكون المراد ظاهراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : إن كلام المؤمنين تم عند قوله (ليوم لا ريب فيه) فأما قوله (إن الله لايخلف الميعاد) فهو كلام الله عز وجل . كأن القوم لما قالوا (انك جامع الناس ليوم لاريب فيه) صدقهم الله تعالى فى ذلك وأيد كلامهم بقوله (إن الله لايخلف الميعاد) كما قال حكاية

عن المؤمنين فى آخر هذه السورة (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) ومن الناس من قال : لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول فى الكلام من الغيبة إلى الحضور ، ومثله فى كتاب الله تعالى كثير . قال تعالى (حتى إذا ركبتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة)

فان قيل : فلم قالوا فى هذه الآية (إن الله لا يخلف الميعاد) وقالوا فى تلك الآية (إنك لا تخلف الميعاد)

قلت : الفرق والله أعلم أن هذه الآية فى مقام الهيبة ، يعنى أن الالهية تقتضى الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين ، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى فى هذا المقام ، أما قوله فى آخر السورة (انك لاتخلف الميعاد) فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة ، فلا جرم قال (إنك لاتخلف الميعاد)

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق ، قال : وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد . بدليل قوله تعالى (أن قد وجدنا ماوعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) والوعد والموعد والميعاد واحد ، وقد أخبر فى هذه الآية أنه لا يخلف الميعاد ، فكان هذا دليلا على أنه لايخلف فى الوعيد

والجواب : لانسلم أنه تعالى يوعد الفساق مطلقا . بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو ، كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة ، فكما أنكم أثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل ، فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل . سلمنا أنه يوعدهم . ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد ، أما قوله تعالى (فهل وجدتم ماوعد ربكم حقا)

قلنا : لم لايجوز أن يكون ذلك كما فى قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقوله (ذق انك أنت العزيز الكريم) وأيضا لم لايجوز أن يكون المراد منه أنهم كانوا يتوقعون من أوثانهم أنها تشفع لهم عند الله . فكان المراد من الوعد تلك المنافع ، وتمام الكلام فى مسألة الوعيد قد مر فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وذكر الواحدى فى البسيط طريقة أخرى ، فقال : لم لايجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء ، دون وعيد الأعداء . لأن خلف الوعيد كرم عند العرب . قال : والدليل عليه أنهم يمدحون بذلك . قال الشاعر :

إذا وعد السراء أنجز وعده وان أوعد الضراء فالعفو مانعه

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ «١٠»

وروى المناظرة التى دارت بين أبى عمرو بن العلاء ، وبين عمرو بن عبيد ، قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد : ماتقول فى أصحاب الكبائر ؟ قال : أقول ان الله وعد وعدا ، وأوعد إيعادا ، فهو منجز إيعاده كما هو منجز وعده ، فقال أبو عمرو بن العلاء : إنك رجل أعجم، لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ، ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما وعن الايعاد كرما وأنشد

وانى وان أوعدته أو وعدته   لمكذب إيعادى ومنجز موعدى

واعلم أن المعتزلة حكوا أن أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد: ياأبا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه ؟ فقال : لا. فقال عمرو بن عبيد : فقد سقطت حجتك . قالوا : فانقطع أبو عمرو بن العلاء

وعندى أنه كان لأبى عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول : انك قست الوعيد على الوعد وأنا إنما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين ، وذلك لأن الوعد حق عليه والوعيد حق له ، ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم ؛ ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم ، فظهر الفرق بين الوعد والوعيد ، وبطل قياسك ، وإنما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق ، فأما قولك : لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذباً نفسه ، فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوعيد ثابتاً جزما من غير شرط ، وعندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو ، فلا يلزم من تركه دخول الكذب فى كلام الله تعالى . فهذا مايتعلق بهذه الحكاية والله أعلم

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم ، حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم ، فهذا هو وجه النظم ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا) قولان : الأول : المراد بهم وفد نجران ، وذلك لأنا روينا فى بعض قصتهم أن أبا حارثة بن علقمة قال لأخيه : إنى لأعلم أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ولكنني ان أظهرت ذلك أخذ

كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ «١١»

ملوك الروم منى ما أعطونى من المال والجاه . فالله تعالى بين أن أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله فى الدنيا والآخرة

﴿والقول الثانى﴾ أن اللفظ عام ، وخصوص السبب لايمنع عموم اللفظ

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ماكان منتفعا به ، ثم يجتمع عليه جميع الأسباب المؤلمة

أما الأول : فهو المراد بقوله (لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم) وذلك لأن المرء عند الخطوب والنوائب فى الدنيا يفزع إلى المال والولد ، فهما أقرب الأمور التى يفزع المرء اليها فى دفع الخطوب فبين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا ، لأن أقرب الطرق إلى دفع المضار إذا لم يتأت فى ذلك اليوم . فما عداه بالتعذر أولى ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وقوله (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا) وقوله (ونرثه مايقول ويأتينا فرداً) وقوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم)

وأما القسم الثانى من أسباب كمال العذاب ، فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة ، واليه الاشارة بقوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) وهذا هو النهاية فى شرح العذاب ، فانه لاعذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها فى الحطب اليابس ، والوقود بفتح الواو الحطب الذى توقد به النار ، وبالضم هو مصدر : وقدت النار وقودا . كقوله: وردت ورودا

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (من الله) قولان : أحدهما : التقدير : ان تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه . والثانى : قال أبو عبيدة «من» بمعنى عند ، والمعنى لن تغنى عند الله شيئاً

قوله تعالى ﴿كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب﴾

يقال : دأبت الشيء أدأب دأبا ودؤبا إذا أجهدت في الشيء وتعبت فيه . قال الله تعالى (سبع

سنين دأبا) أى بجد واجتهاد ودوام ، ويقال : سار فلان يوما دائبا . إذا أجهد فى السير يومه كله . هذا معناه فى اللغة ، ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة . يقال : هذا دأب فلان أى عادته ، وقال بعضهم : الدؤب والدأب الدوام

إذا عرفت هذا فنقول : فى كيفية التشبيه وجوه : الأول : أن يفسر الدأب بالاجتهاد . كما هو معناه فى أصل اللغة ، وهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار . أى جدهم واجتهادهم فى تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وكفرهم بدينه ، كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ، ثم انا أهلكنا أولئك بذنوبهم ، فكذا نهلك هؤلاء

﴿الوجه الثانى﴾ أن يفسر الدأب بالشأن والصنع ، وفيه وجوه : الأول : (كدأب آل فرعون) أى شأن هؤلاء وصنعهم فى تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، كشأن آل فرعون فى التكذيب بموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أنا حملنا اللفظ فى الوجه الأول على الاجتهاد ، وفى هذا الوجه على الصنع والعادة . والثانى : أن تقدير الآية : ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا ، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم ، والمصدر تارة يضاف الى الفاعل ، وتارة الى المفعول ، والمراد ههنا ، كدأب الله فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى (يحبونهم كحب الله) أى كحبهم الله وقال (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا) والمعنى : سنتى فيمن أرسلنا قبلك . والثالث : قال القفال رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى . والعادة المضافة الى الكفار ، كأنه قيل : ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم فى إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم فى إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضا فى إهلاك هؤلاء ، كعادتنا فى إهلاك أولئك الكفار المتقدمين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبى صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم

﴿الوجه الثالث﴾ فى تفسير الدأب والدؤب ، وهو اللبث والدوام وطول البقاء فى الشىء ، وتقدير الآية : وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون ، أى دؤبهم فى النار ، كدؤب آل فرعون

﴿والوجه الرابع﴾ أن الدأب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به ، فانه تعالى بين أن عذابهم حصل فى غاية القرب ، وهو قوله تعالى (أغرقوا فأدخلوا نارا) وفى غاية الشدة أيضا وهو قوله (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

قُلْ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ «١٢»

﴿الوجه الخامس﴾ أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لاتنفعهم فى إزالة العذاب ، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلا فى هذين الوجهين ، والمعنى : أنكم قد عرفتم ماحل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذى عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين الى مانزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم فى أنه ينزل بكم مثل مانزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغنى عنكم الأموال والأولاد

﴿الوجه السادس﴾ يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبى وسلب الأموال ويكون قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصيرون إلى دوام العذاب ، فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران : أحدهما : المحن المعجلة وهى القتل والسبى والاذلال ، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدائم . وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضى رحمه الله تعالى .

أما قوله تعالى ﴿والذين من قبلهم﴾ فالمعنى : والذين من قبلهم من مكذبى الرسل ، وقوله ﴿كذبوا بآياتنا﴾ المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لامحالة بالأنبياء

ثم قال ﴿فأخذهم الله بذنوبهم﴾ وانما استعمل فيه الأخذ ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذى لايقدر على التخلص

ثم قال ﴿والله شديد العقاب﴾ وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (سيغلبون ويحشرون) بالياء فيهما ، والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما ، فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت ، فالمعنى : بلغهم أنهم سيغلبون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) و (قل المؤمنين يغضوا) ولم يقل غضوا ، ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ، ويدل على حسن التاء قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب) والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجرى

عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم ، والقراءة بالياء أمر بأن يحكى لهم والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة ، جمع يهود فى سوق بنى قينقاع ، وقال : يامعشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ماأصاب قريشا ، فقالوا : يامحمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نفراً من قريش لا يعرفون القتال ، لو قاتلتنا لعرفت ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿الرواية الثانية﴾ أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر . قالوا : والله هذا هو النبى الأمى الذى بشرنا به موسى فى التوراة ، ونعته وأنه لاترد له راية ، ثم قال بعضهم لبعض : لاتعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا : ليس هذا هو ذاك ، وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا ،فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أن هذه الآية واردة فى جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون على كفرهم ، وليس فى الآية مايدل على أنهم من هم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج من قال بتكلف مالا يطاق بهذه الآية ، فقال : ان الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون الى جهنم ، فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان الايمان والطاعة محالا منهم ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال وبما لا يطاق ، وتمام تقريره قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ستغلبون) إخبار عن أمر يحصل فى المستقبل ، وقد وقع مخبره على موافقته ، فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ، ونظيره قوله تعالى (غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) الآية ، ونظيره فى حق عيسى عليه السلام (وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم)

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على حصول البعث فى القيامة ، وحصول الحشر والنشر ، وأن مرد الكافرين الى النار

ثم قال ﴿وبئس المهاد﴾ وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال (وبئس المهاد) والمهاد : الموضع الذى يتمهد فيه وينام عليه كالفراش ، قال الله تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين إلى جهنم أخبر عنها بالشر لأن بئس مأخوذ من البأساء ، والبأساء هو الشر والشدة ، قال الله تعالى (وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِى فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِى ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِى الْأَبْصَارِ «١٣»

أى شديد وجهنم معروفة أعاذنا الله منها بفضله

قوله تعالى ﴿قد كان لكم آية فى فئتين التقتافئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال(قد كان لكم آية)وفيه وجهان : الأول : أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية . والثانى : قال الفراء : إنما ذكر للفصل الواقع بينهما ، وهو قوله (لكم)

﴿المسألة الثانية﴾ وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمةوهى قوله تعالى(ستغلبون وتحشرون) نزلت فى اليهود . وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الاسلام أظهروا التمرد وقالوا ألسنا أمثال قريش فى الضعف وقلة المعرفة بالقتال ، بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وإن كنتم أقوياء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ، ثم ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم ، فقال(قد كان لكم آية فى فئتين التقتافئة) يعنى واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك. لأن الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار ، والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ، ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين ، وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ، ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصوم ، سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك ، فهذا ما يجرى مجرى الدلالة على أنه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة ، فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله (قل للذين كفروا ستغلبون) الآية ، فهذا هو الكلام فى وجه النظم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الفئة» الجماعة ، وأجمع المفسرون على أن المراد بالفئتين : رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ، ومشركوا مكة . روى أن المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا ، وفيهم أبو سفيان وأبو جهل ، وقادوا مائة فرس . وكانت معهم من الابل سبعمائة بعير ،

وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم بمائة نفر . وكان فى الرجال دروع سوى ذلك . وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير . ومعهم من الدروع ستة . ومن الخيل فرسان .

ولا شك أن فى غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بينة . ومعجزة قاهرة

واعلم أن العلماء ذكروا فى تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها : الأول : أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور . منها : قلة العدد . ومنها : أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا . ومنها قلة السلاح والفرس . ومنها أن ذلك ابتداء غارة فى الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعانى منها : كثرة العدد . ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب . ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم . ومنها أن أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة . والمقاتلة فى الأزمنة الماضية . واذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد فى القلة والضعف . وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة . يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير . مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة . ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزاً

﴿والوجه الثانى﴾ فى كون هذه الواقعة آية . أنه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله (واذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) يعنى جمع قريش أو عير أبى سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان . وهذا مصرع فلان . فلما وجد مخبر خبره فى المستقبل على وفق خبره . كان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزاً

﴿والوجه الثالث﴾ فى بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية . وهو قوله تعالى (يرونهم مثليهم رأى العين) والأصح فى تفسير هذه الآية أن الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون . والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين . أو مثلى عدد المسلمين وهو ستمائة . وذلك معجز

فان قيل : تجويز رؤية ما ليس بموجود يفضى إلى السفسطة

قلنا : نحمل الرؤية على الظن والحسبان . وذلك لأن من اشتد خوفه قد يظن فى الجمع القليل أنهم فى غاية الكثرة . واما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين . والجواب الأول أقرب . لأن الكلام مقتصر على الفئتين . ولم يدخل فيهما قصة الملائكة

﴿والوجه الرابع﴾ فى بيان كون هذه القصة آية . قال الحسن : ان الله تعالى أمد رسوله صلى الله عليه وسلم فى تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة . لأنه قال (فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف)

وقال (بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) والألف مع الأربعة آلاف : خمسة آلاف من الملائكة ، وكان سيماهم هو أنه كان على أذناب خيولهم ونواصيها صوف أبيض . وهو المراد بقوله (والله يؤيد بنصره من يشاء) والله أعلم

ثم قال الله تعالى ﴿ فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة ﴾ وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ القراءة المشهور (فئة) بالرفع ، وكذا قوله (وأخرى كافرة) وقرىء (فئة تقاتل وأخرى كافرة) بالجر على البدل من فئتين . وقرىء بالنصب إما على الاختصاص أو على الحال من الضمير فى التقتا ، قال الواحدى رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى . إحداهما تقاتل فى سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد بالفئة التى تقاتل فى سبيل الله هم المسلمون . لأنهم قاتلوا لنصرة دين الله وقوله (وأخرى كافرة) المراد بها كفار قريش

ثم قال تعالى ﴿ يرونهم مثليهم رأى العين ﴾ وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وأبان عن عاصم (ترونهم) بالتاء المنقطة من فوق ، والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلأن ماقبله خطاب لليهود ، والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثلى ماكانوا ، أو مثلى الفئة الكافرة ، أو تكون الآية خطابا مع مشركى قريش والمعنى : ترون يامشركى قريش المسلمون مثلى فئتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللمغايبة التى جاءت بعد الخطاب . وهو قوله (فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم) فقوله (يرونهم) يعود الى الاخبار عن إحدى الفئتين

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه قد تقدم فى هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله (يرونهم مثليهم) يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة ، والمرئيون هم الفئة المسلمة ، ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان . وأيضا فقوله (مثليهم) يحتمل أن يكون المراد مثلى الرائين وأن يكون المراد مثلى المرئين . فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة : الأول : أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين

﴿ والاحتمال الثانى ﴾ أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين ، والحكمة فى ذلك أنه تعالى كثر المسلمين فى أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل : هذا مناقض لقوله تعالى فى سورة الأنفال (ويقللكم فى أعينهم)

فالجواب : أنه كان التقليل والتكثير فى حالين مختلفين ، فقللوا أولا فى أعينهم حتى اجترؤا عليهم ، فلما تلاقوا كثرهم الله فى أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم ان تقليلهم فى أول الأمر ، وتكثيرهم

فى آخر الأمر ، أبلغ فى القدرة واظهار الآية

﴿والاحتمال الثالث﴾ أن الرائين هم المسلمون ، والمرئيين هم المشركون ، فالمسلمون رأوا المشركين مثلى المسلمين ستمائة وأزيد ، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين)

فان قيل : كيف يرونهم مثليهم رأى العين ، وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

فالجواب : أن الله تعالى انما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذى علم المسلمون أنهم يغلبونهم ، وذلك لأنه تعالى قال (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم ، وإزالة للخوف عن صدورهم

﴿والاحتمال الرابع﴾ أن الرائين هم المسلمون ، وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد . لأن هذا يوجب نصرة المشركين بايقاع الخوف فى قلوب المؤمنين ، والآية تنافى ذلك . وفى الآية احتمال خامس ، وهو أنا أول الآية قد بينا أن الخطاب مع اليهود . فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثلى المؤمنين فى القوة والشوكة فان قيل : كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه

بقى من مباحث هذا الموضع أمران

﴿البحث الأول﴾ أن الاحتمال الأول والثانى يقتضى أن المعدوم صار مرئيا ، والاحتمال الثالث يقتضى أن ما وجد وحضر لم يصر مرئيا ، أما الأول فهو محال عقلا ، لان المعدوم لايرى. فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوى . وأما الثانى فهو جائز عند أصحابنا ، لأن عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزاً لا واجبا ، وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات ، فلم يبعد أن يقال : انه حصل ذلك المعجز ، وأما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة . فلهذا المعنى اعتذر القاضى عن هذا الموضع من وجوه : أحدها : أن عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام ، فلا جرم يرى البعض دون البعض . وثانيها : لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن إدراك البعض . وثالثها : يجوز أن يقال : انه تعالى خلق فى الهواء ما صار مانعا عن إدراك ثلث العسكر ، وكل ذلك محتمل

﴿البحث الثانى﴾ اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين أظهر فقيل : ان كون المشرك رائيا أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن تعلق

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول ، فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا ، وأبعدهما مفعولا أولى من العكس . وأقرب المذكورين هو قوله (وأخرى كافرة) والثانى : أن مقدمة الآية وهو قوله (قد كان لكم آية) خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع أولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركى قريش المسلمين مثليهم . فهذه القراءة لا تساعد إلا على كون الرائى مشركا . الثالث : أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار ، حيث قال (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا) فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه . أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم

واحتج من قال : الراؤن هم المسلمون ، وذلك لأن الرائين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ، ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال . وكان ذلك أولى والله أعلم

ثم قال ﴿رأى العين﴾ يقال : رأيته رأيا ورؤية ، ورأيت فى المنام رؤيا حسنة . فالرؤيا تختص بالمنام . ويقول : هو منى مرأى العين حيث يقع عليه بصرى ، فقوله (رأى العين) يجوز أن ينتصب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفا للمكان ، كما تقول : ترونهم أمامكم . ومثله : هو منى مناط العنق ومزجر الكلب

ثم قال ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء﴾ نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ، ونصر بالحجة . فلهذا المعنى لو قدرنا أنه هزم قوم من المؤمنين ، لجاز أن يقال : هم المنصورون ، لأنهم هم المنصورون بالحجة ، وبالعاقبة الحميدة . والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره ، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح

ثم قال ﴿إن فى ذلك لعبرة﴾ والعبرة الاعتبار ، وهى الآية التى يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم ، وأصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين إلى الآخر . ومنه العبارة وهى الكلام الذى يعبر بالمعنى إلى المخاطب . وعبارة الرؤيا من ذلك ، لأنها تعبيرها . وقوله (لأولى الأبصار) أى لأولى العقول . كما يقال : لفلان بصر بهذا الأمر ، أى علم ومعرفة ، والله أعلم

قوله سبحانه وتعالى ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من

الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالخَيْلِ المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ المَآبِ «١٤»

الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾ فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم قولان: الأول: مايتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة ابن علقمة النصرانى اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى قوله إلا أنه لايقر بذلك خوفا من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه. وأيضا روينا أنه عليه الصلاة والسلام لما دعا اليهود إلى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح، فبين الله تعالى فى هذه الآية أن هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة. وأن الآخرة خير وأبقى

﴿القول الثانى﴾ وهو على التأويل العام أنه تعالى لما قال فى الآية المتقدمة (والله يؤيد بنصره من يشاء إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار) ذكر بعد هذه الآية ماهو كالشرح والبيان لتلك العبرة. وذلك هو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الجسمانية. واللذات الدنيوية. ثم أنها فانية منقضية تذهب لذاتها، وتبقى تبعاتها. ثم انه تعالى حث على الرغبة فى الآخرة بقوله (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) ثم بين أن طيبات الآخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين إلى آخر الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله (زين للناس) من الذى زين ذلك؟ أما أصحابنا فقولهم فيه ظاهر، وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله تعالى. وأيضا قالوا: لو كان المزين الشيطان، فمن الذى زين الكفر والبدعة للشيطان. فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل، وإن وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فى الانسان، فليكن كذلك الانسان، وإن كان من الله تعالى وهو الحق فليكن فى حق الانسان كذلك، وفى القرآن إشارة إلى هذه النكتة فى سورة القصص فى قوله (ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا) يعنى إن اعتقد أحد أنا أغويناهم فمن الذى أغوانا، وهذا الكلام ظاهر جداً

أما المعتزلة فالقاضى نقل عنهم ثلاثة أقوال:

﴿القول الأول﴾ حكى عن الحسن أنه قال : الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله ، واحتج القاضى لهم بوجوه : أحدها : أنه تعالى أطلق حب الشهوات ، فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان . وثانيها : أنه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لايليق إلا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ، ومنتهى مقصوده . لأن أهل الآخرة يكتفون بالغلبة . وثالثها : قوله تعالى (ذلك متاع الحياة الدنيا) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع أن يكون مزيناً له . ورابعها : قوله بعد هذه الآية (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها فى عينه ، وذلك لايليق بمن يزين الدنيا فى عينه

﴿والقول الثانى﴾ قول قوم آخرين من المعتزلة . وهو أن المزين لهذه الأشياء هو الله ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أنه تعالى كما رغب فى منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبيده ، وإباحتها للعبيد تزيين لها ، فانه تعالى إذا خلق الشهوة والمشتهى ، وخلق للمشتهى علماً بما فى تناول المشتهى من اللذة . ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزيناً لها ، وثانيها : أن الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل إلى منافع الآخرة ، والله تعالى قد ندب اليها ، فكان مزيناً لها ، وإنما قلنا : ان الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه : الأول : أن يتصدق بها : والثانى : أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى : والثالث : أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته ، صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ، ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول : شرب الماء البارد فى الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب ، وذكر شعراً هذا معناه والرابع : أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل مافيها من المشقة ، كان أكثر ثوابا ، فثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة والخامس : قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) وقال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (انا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها) وقال (خذوا زينتكم عند كل مسجد) وقال فى سورة البقرة (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وقال (كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا) وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى ، ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد (زين للناس) على تسمية الفاعل

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى وهو التفصيل ، وذلك أن كل ما كان من هذا الباب واجبا أو مندوبا ، كان التزيين فيه من الله تعالى ، وكل ماكان حراما كان التزيين فيه

من الشيطان هذا ماذكره القاضى وبقى قسم ثالث وهو المباح الذى لا يكون فى فعله ولا فى تركه ثواب ولا عقاب والقاضى ماذكر هذا القسم ، وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزيين فيه من الله تعالى أو من الشيطان .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (حب الشهوات) فيه أبحاث ثلاثة : الأول : أن الشهوات ههنا هى الأشياء المشتهيات ، سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال ، كما يقال للمقدور : قدرة ، وللمرجو : رجاء . وللمعلوم : علم ، وهذه استعارة مشهورة فى اللغة ، يقال : هذه شهوة فلان أى مشتهاه . قال صاحب الكشاف : وفى تسميتها بهذا الاسم فائدتان : احداهما : أنه جعل الأعيان التى ذكرها شهوات مبالغة فى كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها . والثانية : أن الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء ، مذموم من اتبعها ، شاهد على نفسه بالبهيمية . فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها

﴿البحث الثانى﴾ قال المتكلمون : دلت هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إلى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه ، والشهوة من فعل الله تعالى ، والمحبة من أفعال العباد وهى عبارة عن أن يجعل الانسان كل غرضه وعيشه فى طلب اللذات والطيبات

﴿البحث الثالث﴾ قالت الحكماء : الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب أن لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات لكنه يحب أن لا يحب . وأما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة ، كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام (انى أحببت حب الخير) ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير ، وإن كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله (زين للناس حب الشهوات) يدل على أمور ثلاثة مرتبة : أولها : أنه يشتهى أنواع المشتهيات . وثانيها : أنه يحب شهوته لها . وثالثها : أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة ، ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة ، ولا يكاد ينحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى ، ثم انه تعالى أضاف ذلك إلى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق ، فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس ، والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن كل ماكان لذيذاً ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ النافع قسمان : جسمانى وروحانى ، والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الأمر ، وأما القسم الروحانى فلا يكون إلا فى الانسان الواحد على سبيل الندرة ، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية ، فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة ، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة

التي تزول بأدنى سبب ، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحانية فذاك لايحصل إلا للشخص النادر ، ثم حصوله لذلك النادر لايتفق إلا فى أوقات نادرة ، فلهذا السبب عم الله هذا الحكم فى الكل . فقال (زين للناس حب الشهوات)

وأما قوله تعالى ﴿من النساء والبنين﴾ ففيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ «من» فى قوله (من النساء والبنين) كما فى قوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) فكما أن المعنى : فاجتنبوا الأوثان التى هى رجس ، فكذا أيضا معنى هذه الآية : زين للناس حب النساء وكذا وكذا التى هى مشتهاة

﴿البحث الثانى﴾ اعلم أنه تعالى عدد ههنا من المشتهيات أموراً سبعة: أولها: النساء وانما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة) ومما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المفلق المهلك لا يتفق إلا فى هذا النوع من الشهوة

﴿المرتبة الثانية﴾ حب الولد : ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى ، لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ، ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثر بهم ، الى غير ذلك

واعلم أن الله تعالى فى إيجاد حب الزوجة والولد فى قلب الانسان حكمة بالغة ، فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ، ولأدى ذلك الى انقطاع النسل . وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات ، والحكمة فيه ماذكرنا من بقاء النسل

﴿المرتبة الثالثة والرابعة﴾ القناطير المقنطرة من الذهب والفضة : وفيه أبحاث

﴿البحث الأول﴾ قال الزجاج : القنطار مأخوذ من عقد الشىء واحكامه ، والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق ، فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به فى دفع أصناف النوائب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : انه وزن لا يحد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات : فروى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «القنطار اثنا عشر ألف أوقية» وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار . وروى أبى بن كعب أنه عليه السلام قال : القنطار ألف ومائتا أوقية . وقال ابن عباس : القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الدية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبى : القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ماذكرنا لكنا تركناها لأنها غير معضودة بحجة البتة

﴿البحث الثانى﴾ «المقنطرة» منفعلة من القنطار . وهو للتأكيد . كقولهم : ألف مؤلفة ، وبدرة مبدرة ، وإبل مؤبلة ، ودراهم مدرهمة . وقال الكلبي : القناطير ثلاثة ، والمقنطرة المضاعفة ، فكان المجموع ستة

﴿البحث الثالث﴾ الذهب والفضة انما كانا محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء . فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء ، وصفة المالكية هي القدرة ، والقدرة صفة كمال . والكمال محبوب لذاته . فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال . الذى هو محبوب لذاته . وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب . لا جرم كانا محبوبين

﴿المرتبة الخامسة﴾ «الخيل المسومة» قال الواحدى : الخيل جمع لا واحد له من لفظه ، كالقوم والنساء والرهط ، وسميت الأفراس خيلا لخيلائها فى مشيها . وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا . وسمى الخيال خيالا ، والتخيل تخيلا ، لجولان هذه القوة فى استحضار تلك الصورة . والأخيل الشقراق ، لأنه يتخيل تارة أخضر . وتارة أحمر . واختلفوا فى معنى «المسومة» على ثلاثة أقوال : الأول : أنها الراعية . يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها فى مروجها للرعى ، كما يقال : أقمت الشىء وقومته ، وأجدته وجودته . وأنمته ونومته . والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا . ومنه قوله تعالى (فيه تسيمون)

﴿والقول الثانى﴾ المسومة المعلمة قال أبو مسلم الأصفهانى : وهو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ، ومعناه واحد . وهو الهيئة الحسنة . قال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى تلك العلامة . فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوضاح والغرر التى تكون فى الخيل . وهى أن تكون الأفراس غرا محجلة . وقال الأصم : إنما هى البلق ، وقال قتادة : الشية . وقال المؤرج : الكى . وقول أبى مسلم أحسن لأن الاشارة فى هذه الآية إلى شرائف الأموال . وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا ، وأما سائر الوجوه التى ذكروها فانها لا تفيد شرفا فى الفرس

﴿القول الثالث﴾ وهو قول مجاهد وعكرمة : أنها الخيل المطهمة الحسان . قال القفال : المطهمة المرأة الجميلة

﴿المرتبة السادسة﴾ «الأنعام» وهى جمع نعم . وهى الابل والبقر والغنم . ولا يقال للجنس الواحد منها : نعم إلا للابل خاصة . فانها غلبت عليها

﴿المرتبة السابعة﴾ «الحرث» وقد ذكرنا اشتقاقه فى قوله (ويهلك الحرث والنسل) ثم انه تعالى

قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ «١٥»

لما عدد هذه السبعة قال (ذلك متاع الحياة الدنيا) قال القاضي: ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمتع به، فكيف يقال: انه لايجوز إضافة التزيين إلى الله تعالى، ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه: منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما، ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون أيضا مذموما، ومنها أن ينتفع به فى وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة، وذلك لاممدوح ولامذموم، ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح

ثم قال تعالى ﴿والله عنده حسن المآب﴾ اعلم أن المآب فى اللغة المرجع، يقال: آب الرجل إيابا وأوبة وأيبة ومآبا، قال الله تعالى (ان الينا إيابهم) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى مايكون فيه عمارة لمعاده، ويتوصل بها إلى سعادة آخرته، ثم لما كان الغرض الترغيب فى المآب: وصف المآب بالحسن

فان قيل: المآب قسمان: الجنة وهى فى غاية الحسن، والنار وهى خالية عن الحسن، فكيف وصف المآب المطلق بالحسن

قلنا: المآب المقصود بالذات هو الجنة، فأما النار فهى المقصود بالعرض، لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة لاللعذاب، كما قال: سبقت رحمتى غضبى. وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة

قوله تعالى ﴿قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى (أؤنبئكم) بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبى عمرو

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون المعنى: هل

أؤنبئكم بخير من ذلكم ، ثم يبتدأ فيقال : للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا . والثانى : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ، ثم يبتدأ فيقال : عند ربهم جنات تجرى . والثالث : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ، ثم يبتدأ فيقال : جنات تجرى

﴿المسألة الثالثة﴾ فى وجه النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (والله عنده حسن المآب) بين فى هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن فى نفسه . فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) . الثانى : أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال فى آية أخرى (والآخرة خير وأبقى) الثالث : كأنه تعالى نبه على أن أمرك فى الدنيا وان كان حسنا منتظما ، إلا أن أمرك فى الآخرة خير وأفضل . والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قلنا : ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ، ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية ، وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لامحاله ، ونعم الآخرة باقية لامحالة

أما قوله تعالى ﴿للذين اتقوا﴾ فقد بينا فى تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن التقوى ماهى وبالجملة فان الانسان لايكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات ، محترزاً عن المحظورات ، وقال بعض أصحابنا : التقوى عبارة عن اتقاء الشرك ، وذلك لأن التقوى صارت فى عرف القرآن مختصة بالايمان ، قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ، ومن الاتقاء عن بعض المحظورات ، لأن ماهية الاشتراك لاتدل على ماهية الامتياز ، فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك ، وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه ، فكان قوله (للذين اتقوا) محمولا على كل من اتقى الكفر بالله

أما قوله تعالى ﴿للذين اتقوا عند ربهم﴾ ففيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك صفة للخبر ، والتقدير : هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا : والثانى : أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا ، والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ، ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى ، فيخرج عنه المنافق ، ويدخل فيه من كان مؤمنا فى علم الله

وأما قوله ﴿جنات﴾ فالتقدير هو جنات ، وقرأ بعضهم (جنات) بالجر على البدل من خير ،

واعلم أن قوله (جنات تجرى من تحتها الأنهار) وصف لطيب الجنة . ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها ، من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر ، وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب ، كما قال تعالى (فيها ماتشتهى الأنفس وتلذ الأعين)

ثم قال (خالدين فيها) والمراد كون تلك النعم دائمة

ثم قال ﴿وأزواج مطهرة ورضوان من الله﴾ وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى فى سورة البقرة (ولهم فيها أزواج مطهرة) وتحقيق القول فيه أن النعمة وان عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتى لايحصل الانس إلا بهن ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب ، فقال (مطهرة) ويدخل فى ذلك : الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التى تظهر عن النساء فى الدنيا مما ينفر عنه الطبع ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ، ومن القبح . وتشويه الخلقة ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة

ثم قال تعالى ﴿ورضوان من الله﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (ورضوان) بضم الراء ، والباقون بكسرها ، أما الضم فهو لغة قيس وتميم ، قال الفراء : يقال رضيت رضا ورضوانا . ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران

﴿المسألة الثانية﴾ قال المتكلمون : الثواب له ركنان : أحدهما : المنفعة ، وهى التى ذكرناها والثانى : التعظيم ، وهو المراد بالرضوان ، وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم ، حامد لهم ، مثن عليهم ، أزيد فى إيجاب السرور من تلك المنافع . وأما الحكماء فانهم قالوا : الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية ، والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية ، وهو عبارة عن تجلى نور جلال الله تعالى فى روح العبد واستغراق العبد فى معرفته ، ثم يصير فى أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى ، وفى آخرها مرضيا عند الله تعالى ، واليه الاشارة بقوله (راضية مرضية) ونظير هذه الآية قوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم)

ثم قال ﴿والله بصير بالعباد﴾ أى عالم بمصالحهم ، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة ، وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ «١٦»

قوله تعالى ﴿الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى إعراب موضع (الذين يقولون) وجوه : الأول : أنه خفض صفة للذين اتقوا . وتقدير الآية : للذين اتقوا الذين يقولون ، ويجوز أن يكون صفة للعباد ، والتقدير : والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا . والثانى: أن يكون نصبا على المدح . والثالث : أن يكون رفعا على التخصيص . والتقدير : هم الذين يقولون كذا وكذا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك : فاغفر لنا ذنوبنا ، وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم فى معرض المدح لهم ، والثناء عليهم ، فدل هذا على أن العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى ، فان قالوا : الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) وأيضا فمن أطاع الله تعالى فى جميع الأمور ، وتاب عن جميع الذنوب ، كان إدخاله النار قبيحا من الله عندهم ، والقبيح هو الذى يلزم من فعله ، إما الجهل ، وإما الحاجة . فهما محالان . ومستلزم المحال محال ، فادخال الله تعالى إياهم النار محال ، وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع فى أن لا يفعله الله عبثا وقبيحا ، ونظير هذه الآية قوله تعالى فى آخر هذه السورة (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار)

فان قيل : أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات فى حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله (الصابرين والصادقين)

قلنا : تأويل هذه الآية يؤكد ماذكرناه ، وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة إلى طلب المغفرة ، ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهى كونهم صابرين صادقين ، ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى ، فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ، ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات ، علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة فى حصول أصل المغفرة ، وانما هى معتبرة فى حصول كمال الدرجات

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ «١٧»

قوله تعالى ﴿الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (الصابرين) قيل نصب على المدح بتقدير : أعني الصابرين ، وقيل : الصابرين فى موضع جر على البدل من الذين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم صابرين ، والمراد كونهم صابرين فى أداء الواجبات والمندوبات ، وفى ترك المحظورات ، وكونهم صابرين فى كل ماينزل بهم من المحن والشدائد ، وذلك بأن لايجزعوا بل يكونوا راضين فى قلوبهم عن الله تعالى ، كما قال (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا اليه راجعون) قال سفيان بن عيينة فى قوله (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) ان هذه الآية تدل على أنهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر . ويروى أنه وقف رجل على الشبلى فقال : أى صبر أشد على الصابرين ؟ فقال : الصبر فى الله تعالى ، فقال : لا فقال : الصبر لله تعالى ، فقال : لا . فقال : الصبر مع الله تعالى ، قال : لا . قال : فايش ؟ قال : الصبر عن الله تعالى ، فصرخ الشبلى صرخة كادت روحه تتلف

وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال (والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس)

﴿الصفة الثانية﴾ كونهم صادقين ، اعلم أن لفظ الصدق قد يجرى على القول والفعل والنية ، فالصدق فى القول مشهور ، وهو مجانبة الكذب . والصدق فى الفعل : الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه ، يقال : صدق فلان فى القتال ، وصدق فى الحملة ، ويقال فى ضده : كذب فى القتال ، وكذب فى الحملة ، والصدق فى النية إمضاء العزم ، والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل

﴿الصفة الثالثة﴾ كونهم قانتين ، وقد فسرناه فى قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة ، والمواظبة عليها .

﴿الصفة الرابعة﴾ كونهم منفقين ، ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفى الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر .

﴿الصفة الخامسة﴾ كونهم مستغفرين بالأسحار ، والسحر الوقت الذى قبل طلوع الفجر .

وتسحر إذا أكل فى ذلك الوقت . واعلم أن المراد منه من يصلى بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار . إلا أن يكون قد صلى قبل ذلك . فقوله (والمستغفرين بالأسحار) يدل على أنهم كانوا قد صلوا بالليل ، واعلم أن الاستغفار بالسحر له مزيد أثر فى قوة الايمان ، وفى كمال العبودية من وجوه : الأول : أن فى وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة للكل . وبسبب طلوع نور الصبح كان الأموات يصيرون أحياء . فهناك وقت الجود العام ، والفيض التام . فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير ، يطلع صبح العالم الصغير ، وهو ظهور نور جلال الله تعالى فى القلب . والثانى : أن وقت السحر أطيب أوقات النوم ، فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة . وأقبل على العبودية . كانت الطاعة أكمل . والثالث : نقل عن ابن عباس (والمستغفرين بالأسحار) يريد المصلين صلاة الصبح .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (والصابرين والصادقين) أكمل من قوله : الذين يصبرون ويصدقون ، لأن قوله (الصابرين) يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقهم . وأنهم لا ينفكون عنها

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الله تعالى على عباده أنواعا من التكليف ، والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ، ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعا أخر من الطاعات ، إما بسبب النذر ، وإما بسبب الشروع فيه ، وكمال هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه فى التزامه ، وذلك بأن يأتى بذلك الملتزم من غير خلل البتة ، ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى ، لاجرم ذكر سبحانه الصابرين أولا ثم قال (الصادقين) ثانيا . ثم انه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة ، فقال (والقانتين) فهذه الألفاظ الثلاثة للترغيب فى المواظبة على جميع أنواع الطاعات ، ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة ، وكان أعظم الطاعات قدراً أمران : أحدهما : الخدمة بالمال ، واليه الاشارة بقوله عليه السلام «والشفقة على خلق الله» فذكرهنا بقوله (والمنفقين) والثانية : الخدمة بالنفس ، وإليه الاشارة بقوله «التعظيم لأمر الله» فذكره هنا بقوله (والمستغفرين بالأسحار)

فان قيل : فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين ، وأخر فى قوله «التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله»

قلنا : لأن هذه الآية فى شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأشرف . فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالأسحار ، وقوله «التعظيم لأمر الله» فى شرح نزول العبد من الأشرف إلى الأدنى ، فلا جرم كان الترتيب بالعكس

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الخمسة إشارة إلى تعديد الصفات لموصوف واحد ، فكان الواجب

شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١٨»

حذف واو العطف عنها كما فى قوله (هو الله الخالق البارىء المصور) إلا أنه ذكر ههنا واو العطف وأظن والعلم عند الله أن كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله (الذين يقولون ربنا إننا آمنا) أردفه بأن بين أن دلائل الايمان ظاهرة جلية ، فقال (شهد الله) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به ، فانه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما مالا يكون كذلك فانه يجوز إثباته بالدلائل السمعية ، وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم ، لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحداً ، فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحداً بمجرد الدلائل السمعية القرآنية .

إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا فى قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) قولين : أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ، ومن الملائكة ، ومن أولى العلم بمعنى واحد

﴿والقول الثانى﴾ أنه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين

﴿الوجه الأول﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل فى حق الله تعالى . وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم ، أما من الله تعالى فقد أخبر فى القرآن عن كونه واحداً لا إله معه ، وقد بينا أن التمسك بالدلالة السمعية فى هذه المسألة جائز ، وأما من الملائكة وأولى العلم فكلهم أخبروا أيضا أن الله تعالى واحد لا شريك له ، فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد فى حق الله ، وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم

﴿الوجه الثانى﴾ أن نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق مايدل على ذلك ، أما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك ، وبينوه بتقرير الدلائل

والبراهين ، أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام ، والرسل للعلماء ، والعلماء لعامة الخلق، فالتفاوت إنما وقع فى الشىء الذى به حصل الاظهار والبيان . فأما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد فى حق الله سبحانه و تعالى، وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم، فظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين، والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم: ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ، ومثل هذا الدين المتين ، والمنهج القويم . لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان ، فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام

﴿القول الثانى﴾ قول من يقول : شهادة الله تعالى على توحيده ، عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيده ، وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن إقرارهم بذلك . ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة . لم يبعد أن يجمع بين الكل فى اللفظ . ونظيره قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع أنه قد جمعهم فى اللفظ

فان قيل : المدعى للوحدانية هو الله . فكيف يكون المدعى شاهدا ؟

الجواب من وجوه : الأول : وهو أن الشاهد الحقيق ليس إلا الله ، وذلك لأنه تعالى هو الذى خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده . ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة . ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذى وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ، ولولا تلك الدلائل التى نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة الوحدانية . ثم بعد حصول العلم بالوحدانية . فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم إلى معرفة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده . ولهذا قال (قل أى شىء أكبر شهادة قل الله)

﴿والوجه الثانى فى الجواب﴾ أنه هو الموجود أزلا وأبداً . وكل ماسواه فقد كان فى الأزل عدما صرفا ، ونفيا محضا ، والعدم يشبه الغائب ، والموجود يشبه الحاضر ، فكل ما سواه فقد كان غائبا ، وبشهادة الحق صار شاهدا ، فكان الحق شاهداً على الكل ، فلهذا قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو)

﴿والوجه الثالث﴾ أن هذا وان كان فى صورة الشهادة ، الا أنه فى معنى الاقرار . لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه ، كان الكل عبيداً له ، والمولى الكريم لا يليق به أن يخل بمصالح العبيد ، فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بأنه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ قرأ ابن عباس (شهد الله إنه لا إله إلا هو) بكسر «إنه» ثم قرأ

(أن الدين عند الله الاسلام) بفتح «أن» فعلى هذا يكون المعنى : شهد الله أن الدين عند الله الاسلام ويكون قوله (إنه لا إله إلا هو) اعتراضا فى الكلام ، واعلم أن هذا الجواب لا يعتمد عليه . لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء . وبتقدير «أن» تكون مقبولة لكن القراء الأولى متفق عليها ، فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من «أولى العلم» فى هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة . إذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا لعلماء الأصول

أما قوله تعالى ﴿قائما بالقسط﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «قائما بالقسط» منتصب ، وفيه وجوه : الأول : نصب على الحال ، ثم فيه وجوه : أحدها : التقدير : شهد الله قائما بالقسط . وثانيها : يجوز أن يكون حالا من هو ، تقديره : لا إله إلا هو قائما بالقسط ، ويسمى هذا حالا مؤكدة ، كقولك : أتانا عبد الله شجاعا وكقولك : لا رجل الا عبد الله شجاعا . والوجه الثانى : أن يكون صفة المنفى ، كأنه قيل : لا إله قائما بالقسط إلا هو ، وهذا غير بعيد . لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون نصبا على المدح

فان قيل : أليس من حق المدح أن يكون معرفة ، كقولك : الحمد لله الحميد

قلنا : وقد جاء نكرة أيضا . وأنشد سيبويه :

ويأوى الى نسوة عطل وشعثا مراضع مثل السعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قائما بالقسط) فيه وجهان : الأول : أنه حال من المؤمنين ، والتقدير : وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط فى أداء هذه الشهادة

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول جمهور المفسرين : أنه حال من «شهد الله»

﴿المسأله الثالثة﴾ معنى كونه (قائما بالقسط) قائما بالعدل ، كما يقال : فلان قائم بالتدبير ، أى يجريه على الاستقامة

واعلم أن هذا العدل منه ماهو متصل بباب الدنيا ، ومنه ماهو متصل بباب الدين ، أما المتصل بالدين ، فانظر أولا فى كيفية خلقة أعضاء الانسان ، حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق فى الحسن والقبح ، والغنى والفقر ، والصحة والسقم . وطول العمر وقصره

واللذة والآلام ، واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب . ثم انظر فى كيفية خلقة العناصر وأجرام الأفلاك ، وتقدير كل واحد منها بقدر معين ، وخاصية معينة . واقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب ، أما ما يتصل بأمر الدين . فانظر إلى اختلاف الخلق فى العلم والجهل ، والفطانة والبلادة ، والهداية والغواية ، واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط . ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا فى التعصب للاعتزال ، وزعم أن الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد . وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء ، إلا أنه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف . وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام . والعجب أن أكابر المعتزلة وعظماءهم أفنوا أعمارهم فى طلب الدليل على أنه لو كان مرئياً . لكان جسما ، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلى قاطع ، فهذا المسكين الذى ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك . وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه . لأنه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ، واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلا ، فقد اعترف بهذا الجبر ، فمن أين هو والخوض فى أمثال هذه المباحث ، ثم قال الله تعالى (لا إله إلا هو) والفائدة فى إعادته وجوه : الأول : أن تقدير الآية : شهد الله أنه لا إله إلا هو . وإذا شهد بذلك فقد صح أنه لا إله إلا هو ، ونظيره قول من يقول : الدليل دل على وحدانية الله تعالى . ومتى كان كذلك صح القول بوحدانية الله تعالى . الثانى : أنه تعالى لما أخبر أن الله شهد أنه لا إله إلا هو ، وشهدت الملائكة وأولوا العلم بذلك صار التقدير كأنه قال : يا أمة محمد فقولوا أنتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولى العلم لا إله إلا هو . فكان الغرض من الاعادة الأمر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات . الثالث : فائدة هذا التكرير الاعلام بأن المسلم يجب أن يكون أبداً فى تكرير هذه الكلمة . فان أشرف كلمة يذكرها الانسان هى هذه الكلمة . فاذا كان فى أكثر الأوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها ، كان مشتغلا بأعظم أنواع العبادات . فكان الغرض من التكرير فى هذه الآية حث العباد على تكريرها . الرابع : ذكر قوله لا إله إلا هو أولا . ليعلم أنه لا تحق العبادة إلا له تعالى ، وذكرها ثانيا ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم

أما قوله ﴿العزيز الحكيم﴾ فالعزيز إشارة الى كمال القدرة ، والحكيم إشارة الى كمال العلم . وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما . لأن كونه قائما بالقسط لا يتم إلا إذا كان عالما بمقادير الحاجات . وكان قادرا على تحصيل المهمات . وقدم العزيز على الحكيم فى الذكر لأن العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما فى طريق المعرفة الاستدلالية ، فلما كان مقدما فى المعرفة

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الاسْــلَامُ

الاستدلالية ، وكان هذا الخطاب مع المستدلين ، لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم

قوله تعالى ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق القراء على كسر «إن» الا الكسائى فانه فتح «أن» وقراءة الجمهور ظاهرة لأن الكلام الذى قبله قد تم ، وأما قراءة الكسائى فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام .وذلك لأن كونه تعالى واحداً موجب أن يكون الدين الحق هو الاسلام ، لأن دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثانى : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الاسلام . الثالث : وهو قول البصريين : أن يجعل الثانى بدلا من الأول ، ثم ان قلنا بأن دين الاسلام هو التوحيد نفسه ،كان هذا من باب قولك : ضربت زيدا نفسه . وان قلنا : دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدل الاشتمال ، كقولك : ضربت زيداً رأسه

فان قيل : فعلى هذا الوجه وجب أن لا يحسن إعادة اسم الله تعالى كما يقال : ضربت زيداً رأس زيد

قلنا : قد يظهرون الاسم فى موضع الكناية ، قال الشاعر :

لا أرى الموت يسبق الموت شىء

وأمثاله كثيرة

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية النظم من قرأ (أن الدين) بفتح «أن» كان التقدير : شهد الله لأجل أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام . فان الاسلام إذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد ، والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الاسلام ، ومن قرأ (إن الدين) بكسر الهمزة ، فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته ، وشهد به الملائكة وأولو العلم ، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال (ان الدين عند الله الاسلام)

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الدين فى اللغة الجزاء ، ثم الطاعة تسمى دينا لأنها سبب الجزاء ، وأما الاسلام ففى معناه فى أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول : أنه عبارة عن الدخول فى الاسلام أى فى الانقياد والمتابعة ، قال تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم) أى لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم

وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «١٩»

والثانى : من أسلم أى دخل فى السلم ، كقولهم : أسنى وأقحط وأصل السلم السلامة . الثالث : قال ابن الانبارى : المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم : سلم الشيء لفلان . أى خلص له ، فالاسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى . هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام فى أصل اللغة . أما فى عرف الشرع فالاسلام هو الايمان ، والدليل عليه وجهان : الأول : هذه الآية فان قوله (ان الدين عند الله الاسلام) يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الاسلام ، فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله . ولا شك فى أنه باطل . الثانى : قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله تعالى

فان قيل : قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) هذا صريح فى أن الاسلام مغاير للايمان

قلنا : الاسلام عبارة عن الانقياد فى أصل اللغة على ما بيناه . والمنافقون انقادوا فى الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلا فى حكم الظاهر . والايمان كان أيضا حاصلا فى حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر ، وتارة فى الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله . فكان تقدير الآية : لم تسلموا فى القلب والباطن ، ولكن قولوا : أسلمنا فى الظاهر ، والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾

ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل ، وأزال الشبهات ، والقوم ما كفروا الا لأجل التقصير ، فقوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) فيه وجوه :

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

الأول : المراد بهم اليهود . واختلافهم أن موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبراً ، وجعلهم أمناء عليها ؛ واستخلف يوشع ، فلما مضى قرن بعد قرن اختلف أبناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم فى التوراة بغياً بينهم ، وتحاسدوا على طلب الدنيا . والثانى : المراد النصارى واختلافهم فى أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله . والثالث : المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو أنه قالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : نحن أحق بالنبوة من قريش ، لأنهم أميون ونحن أهل الكتاب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا من بعد ما جاءهم العلم) المراد منه إلا من بعد ما جاءتهم الدلائل التى لو نظروا فيها لحصل لهم العلم ، لأنا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين ، والعناد على الجمع العظيم لا يصح ، وهذه الآية وردت فى كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم

﴿المسألة الثالثة﴾ فى انتصاب قوله (بغيا) وجهان : الأول : قول الأخفش انه انتصب على أنه مفعول له أى للبغى ، كقولك : جئتك طلب الخير ومنع الشر . والثانى : قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى ، فان قوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) قائم مقام قوله : وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل (بغيا) مصدرا ، والفرق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للفعل ، وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذى أحدثه الفاعل

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الأخفش : قوله (بغيا بينهم) من صلة قوله (اختلف) والمعنى : وما اختلفوا بغيا بينهم ، إلا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم ، وقال غيره : المعنى وما اختلفوا إلا من بعد ماجاءهم العلم الا للبغى بينهم ، فيكون هذا إخباراً عن انهم إنما اختلفوا للبغى ، وقال القفال وهذا أجود من الأول . لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم ، والثانى يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغى

ثم قال تعالى ﴿ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾ وهذا تهديد ، وفيه وجهان : الأول : المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعاً فيحاسبه ، أى يجازيه على كفره . والثانى : أن الله تعالى سيعلمه بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الأعمال

قوله تعالى ﴿فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب

الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ «٢٠»

والأميين أأسلمتم فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعدما جاءهم العلم . وأنهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله فى محاجتهم ، فقال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن) وفى كيفية إيراد هذا الكلام طريقان : الأول : أن هذا اعراض عن المحاجة ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا وأطوارا ، فان هذه السورة مدنية ، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ، ودعاء الشجرة ، وكلام الذئب وغيرها . وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه ، فأولها أنه تعالى ذكر الحجة بقوله (الحى القيوم) على فساد قول النصارى فى إلهية عيسى عليه السلام وبقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) على صحة النبوة ، وذكر شبه القوم ، وأجاب عنها بأسرها على ما قررناه فيما تقدم ، ثم ذكر لهم معجزة أخرى ، وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على مابيناه فى تفسير قوله تعالى (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا) ثم بين صحة القول بالتوحيد . ونفى الضد والند والصاحبة والولد بقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ثم بين تعالى أن ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق ، واختلافهم فى الدين ، إنما كان لأجل البغى والحسد ، وفى ذلك مايحملهم على الانقياد للحق . والتأمل فى الدلائل لو كانوا مخلصين ، فظهر أنه لم يبق من أسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شىء إلا وقد حصل ، فبعد هذا قال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن) يعنى انا بالغنا فى تقرير الدلائل ، وايضاح البينات . فان تركتم الأنف والحسد ، وتمسكتم بها ، كنتم أنتم المهتدين ، وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم . وهذا التأويل طريق معتاد فى الكلام ، فان المحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج ، وأورد عليه الحجة حالا بعد حال ، فقد يقول فى آخر الأمر : أما أنا ومن اتبعنى فمنقادون للحق ، مستسلمون له ، مقبلون على عبودية الله تعالى ، فان وافقتم واتبعتم الحق الذى أنا عليه بعد هذه الدلائل التى ذكرتها فقد اهتديتم ، وان أعرضتم فان الله بالمرصاد ، فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق ، مع المبطل المصر فى آخر كلامه

﴿الطريق الثانى﴾ وهو أن نقول : ان قوله (أسلمت وجهى لله) محاجة ، واظهار للدليل ،

وبيانه من وجوه : الأول : أن القوم كانوا مقرين بوجود الصانع ، وكونه مستحقا للعبادة ، فكأنه عليه الصلاة والسلام قال للقوم : هذا متفق عليه بين الكل فأنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه ، وانما الخلاف فى أمور وراء ذلك وأنتم المدعون فعليكم الاثبات ، فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية . والنصارى يدعون إلهية عيسى ، والمشركين يدعون وجوب عبادة الأوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الأشياء فعليهم إثباتها . وأما أنا فلا أدعى إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته ، وهذا القدر متفق عليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لانعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا)

﴿والوجه الثانى﴾ فى كيفية الاستدلال ماذكره أبو مسلم الأصفهانى ، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه . والاقرار بأنه كان محقاً فى قوله صادقا فى دينه ، إلا فى زيادات من الشرائع والأحكام ، فأمر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) ثم انه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع أن يقول كقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) فقول محمد صلى الله عليه وسلم (أسلمت وجهى) كقول ابراهيم عليه السلام (وجهت وجهى) أى أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى ، وقصدته بالعبادة وأخلصت له ، فتقدير الآية كأنه تعالى قال : فان نازعوك يامحمد فى هذه التفاصيل فقل : أنا مستمسك بطريقة ابراهيم ، وأنتم معترفون بأن طريقته حقة ، بعيدة عن كل شبهة وتهمة ، فكان هذا من باب التمسك بالالزامات ، وداخلا تحت قوله (وجادلهم بالتى هى أحسن)

﴿والوجه الثالث﴾ فى كيفية الاستدلال ماخطر ببالى عند كتبة هذا الموضع ، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الاسلام لاغير ، ثم قال (فان حاجوك) يعنى فان نازعوك فى قولك (ان الدين عند الله الاسلام) فقل: الدليل عليه أنى أسلمت وجهى لله ، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية ، فاذا أسلمت وجهى لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أخاف إلا من قهره وسطوته ، ولا أشرك به غيره ، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية . فصح أن الدين الكامل هو الاسلام . وهذا الوجه يناسب الآية

﴿الوجه الرابع﴾ فى كيفية الاستدلال ، ماخطر ببالى أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر ولايغنى عنك شيئاً) يعنى لا تجوز العبادة إلا لمن يكون نافعاً ضارا ، ويكون أمرى فى يديه ، وحكمى فى قبضة قدرته ، فاذا كان كل واحد يعلم

أن عيسى ماكان قادراً على هذه الأشياء ، امتنع فى العقل أن أسلم له . وأن أنقاد له . وانما أسلم وجهى للذى منه الخير ، والشر ، والنفع ، والضر . والتدبير. والتقدير .

﴿الوجه الخامس﴾ يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين)وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله (أسلمت وجهى لله) ففيه وجوه . الأول : قال الفراء أسلمت وجهى لله . أى أخلصت عملى لله يقال أسلمت الشيء لفلان أى أخلصته له ، ولم يشاركه غيره فيه . قال : ويعنى بالوجه ههنا العمل كقوله (يريدون وجهه) أى عبادته . ويقال : هذا وجه الأمر ، أى خالص الأمر وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهى اليك . ويقال للمنهمك فى الشيء الذى لايرجع عنه : مر على وجهه . والثانى : أسلمت وجهى لله أى أسلمت وجه عملى لله . والمعنى أن كل ما يصدر منى من الاعمال فالوجه فى الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لالهيته وحكمه . والثالث : أسلمت وجهى لله أى أسلمت نفسى لله وليس فى العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه

وأما قوله ﴿ومن اتبعن﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ حذف عاصم وحمزة والكسائى ، الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعا للمصحف . وأثبته الآخرون على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ «من» فى محل الرفع عطفا على التاء فى قوله (أسلمت) أى ومعنى اتبعنى أسلم أيضا

فان قيل : لم قال أسلمت ومن اتبعن ، ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن

قلنا : ان الكلام طال بقوله (وجهى لله) فصار عوضا من تأكيد الضمير المتصل . ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشراح صدر . ومن جاء معى جاز وحسن

ثم قال تعالى ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأن منهم من كان من أهل الكتاب ، سواء كان محقا فى تلك الدعوى كاليهود والنصارى ، أو كان كاذبا فيه كالمجوس . ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الأوثان

﴿المسألة الثانية﴾ انما وصف مشركى العرب بأنهم أميون لوجهين : الأول : أنهم لما لم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم أميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب . والثانى : أن يكون المراد

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ «٢١» أُولٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ «٢٢»

أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامتهم، وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أن المراد بقوله (فان حاجوك) عام فى كل الكفار، لأنه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله (الذين أوتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله (الأميين)

ثم قال الله تعالى ﴿أأسلمتم﴾ فهو استفهام فى معرض التقرير، والمقصود منه الأمر قال النحويون: انما جاء بالأمر فى صورة الاستفهام، لأنه بمنزلته فى طلب الفعل والاستدعاء اليه إلا أن فى التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة، وهى التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف، لأن المنصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل فى الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسألة فى غاية التلخيص والكشف والبيان: هل فهمتها؟ فان فيه الاشارة الى كون المخاطب بليداً قليل الفهم. وقال الله تعالى فى آية الخمر (فهل أنتم منتهون) وفيه إشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطى المنهى عنه

ثم قال الله تعالى ﴿فان أسلموا فقد اهتدوا﴾ وذلك لأن هذا الاسلام تمسك بما هدى اليه، والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا، ويحتمل أن يريد: فقد اهتدوا للفوز والنجاة فى الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال (وإن تولوا) عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم (فانما عليك البلاغ) والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه أن الذى عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة واظهار الحجة فاذا بلغ ماجاء به فقد أدى ما عليه. وليس عليه قبولهم ثم قال (والله بصير بالعباد) وذلك يفيد الوعد والوعيد، وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وما لهم

من ناصرين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله (وان تولوا فانما عليك البلاغ) أردفه بصفة هذا المتولى فذكر ثلاثة أنواع من الصفات

﴿الصفة الأولى﴾ قوله ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله﴾

فان قيل: ظاهر الآية يقتضى كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ماكانوا كذلك لأنهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد.

قلنا: الجواب من وجهين. الأول: أن نصرف آيات الله إلى المعهود السابق وهو القرآن. ومحمد صلى الله عليه وسلم. الثانى: أن نحمله على العموم. ونقول إن من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى. لأن من ناقض لايكون مؤمنا بشيء من الآيات إذ لو كان مؤمنا بشيء منها لآمن بالجميع

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى ﴿ويقتلون النبيين بغير حق﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الحسن (ويقتلون النبيين بغير حق) وهو للمبالغة

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن أبى عبيدة بن الجراح أنه قال: قلت يارسول الله أى الناس أشد عذابا يوم القيامة؟ قال: رجل قتل نبياً أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر. وقرأ هذه الآية ثم قال: يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار فى ساعة واحدة. فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بنى إسرائيل. فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر. فقتلوا جميعاً من آخر النهار فى ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى. وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا. وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء. وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ إذا كان قوله (ان الذين يكفرون بآيات الله) فى حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام. ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمين بالقسط. فكيف يصح ذلك؟

والجواب من وجهين: الأول: أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم، إذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين. فان صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضيا به وجاريا على طريقته. الثانى: ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم. فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال: النار محرقة. والسم قاتل. أى ذلك من شأنهما إذا وجد القابل فكذا ههنا

لا يصح أن يكون إلا كذلك

﴿السؤال الثانى﴾ ما الفائدة فى قوله (ويقتلون النبيين بغير حق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك

والجواب: ذكرنا وجوه ذلك فى سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم، وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة الظلم فى قتلهم طريقة العدل

﴿السؤال الثالث﴾ قوله (ويقتلون النبيين) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

والجواب: الألف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة وحده (ويقاتلون) بالألف والباقون (ويقتلون) وهما سواء لأنهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال، وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبى (ويقتلون النبيين والذين يأمرون)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الحسن: هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الخوف. تلى منزلته فى العظم منزلة الأنبياء، وروى أن رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أى الجهاد أفضل؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»

واعلم أنه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة. فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه. الأول: قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انما دخلت الفاء فى قوله (فبشرهم) مع أنه خبران لأنه فى معنى الجزاء والتقدير: من يكفر فبشرهم

﴿المسألة الثانيه﴾ هذا محمول على الاستعارة، وهو أن إنذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم، والكلام فى حقيقة البشارة تقدم فى قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

﴿النوع الثانى من الوعيد﴾ قوله ﴿أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة﴾

اعلم أنه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة فى الدنيا والآخرة أما الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن، ويدخل فيه ماينزل بهم من القتل والسبى، وأخذ الأموال منهم

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ «٢٣» ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٢٤» فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٥»

غنيمة والاسترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم . وأما حبوطها فى الآخرة فبازالة الثواب الى العقاب

﴿النوع الثالث من وعيدهم﴾ قوله تعالى (وما لهم من ناصرين)

اعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات فى حقهم وبين بالنوع الثانى زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك فى حقهم على وجه لايكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرهم فى دينهم ماكانوا يفترون فكيف إذاجمعناهم ليوم لاريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله) بين فى هذه الآية غاية عنادهم ، وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذى يزعمون أنهم يؤمنون به ، وهو التوراة ، ثم انهم يتمردون ، ويتولون ، وذلك يدل على غاية عنادهم ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) يتناول كلهم . ولا شك أن هذا مذكور فى معرض الذم ، إلا أنه قد دل دليل آخر . على أنه ليس كل أهل الكتاب كذلك لأنه تعالى يقول (من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (أوتوا نصيبا من الكتاب) المراد به غير القرآن لأنه أضاف الكتاب إلى الكفار ، وهم اليهود والنصارى ، وإذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذى كانوا مقرين بأنه حق ، ومن عند الله

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : أحدها : روى عن ابن عباس أن رجلا وامرأة من اليهود زنيا ، وكانا ذوى شرف ، وكان فى كتابهم الرجم ، فكرهوا رجمهما لشرفهما . فرجعوا فى أمرهما إلى النبى صلى الله عليه وسلم . رجاء أن يكون عنده رخصة فى ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : بينى وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم؟ قالوا : عبدالله بن صوريا الفدكى، فأتوا به وأحضروا التوراة ، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها ، فقال ابن سلام : قد جاوز موضعها يارسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم بهما فرجما ، فغضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديداً، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود ، وكان فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الاسلام فقالوا : على أى دين أنت؟ فقال : على ملة إبراهيم، فقالوا : ان إبراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم : هلموا إلى التوراة . فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة ، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها ، فدعاهم النبى صلى الله عليه وسلم الى التوراة ، وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى أنهم إذا أبوا أن يجيبوا إلى التحاكم إلى كتابهم ، فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين) وهذه الآية على هذه الرواية دلت على أنه وجد فى التوراة دلائل صحة نبوته ، اذ لو علموا أنه ليس فى التوراة ما يدل على صحة نبوته ، لسارعوا الى بيان ما فيها ولكنهم أسروا ذلك

﴿والرواية الرابعة﴾ أن هذا الحكم عام فى اليهود والنصارى . وذلك لأن دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة فى التوراة والانجيل ، وكانوا يدعون إلى حكم التوراة والانجيل وكانوا يأبون

أما قوله ﴿نصيبا من الكتاب﴾ فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب ، لأنا لو أجريناه على ظاهره فهم أنهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب ، لأن من لاعلم له بذلك لايدعى اليه

أما قوله تعالى ﴿يدعون الى كتاب الله﴾ ففيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما والحسن أنه القرآن

فان قيل : كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به ؟

قلنا : انهم إنما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أكثر المفسرين : انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه :الأول: أن الروايات المذكورة فى سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأبون والثانى : أنه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من تمردهم واعراضهم ، والتعجب انما يحصل إذا تمردوا عن حكم الكتاب الذى يعتقدون فى صحته ، ويقرون بحقيته . الثالث : أن هذا هو المناسب لما قبل الآية . وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ . وصبره على ماقالوه فى تكذيبه مع ظهور الحجة ، بين أنهم انما استعملوا طريق المكابرة فى نفس كتابهم الذى أقروا بصحته فستروا مافيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهذا يدل على أنهم فى غاية التعصب والبعد عن قبول الحق

وأما قوله (ليحكم بينهم) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم .واضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور. وقرىء (ليحكم) على البناء للمفعول . قال صاحب الكشاف : وقوله (ليحكم بينهم) يقتضى أن يكون الاختلاف واقعاً فيما بينهم ، لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء ، ثم قال (وهم معرضون) وفيه وجهان : الأول : المتولون هم الرؤساء والعلماء ، والمعرضون الباقون منهم ، كأنه قيل : ثم يتولى العلماء ، والاتباع معرضون عن القبول من النبى صلى الله عليه وسلم لأجل تولى علمائهم . والثانى : أن المتولى والمعرض هو ذلك الفريق ، والمعنى أنه متول عن استماع الحجة فى ذلك المقام ، ومعرض عن استماع سائر الحجج فى سائر المسائل والمطالب ، كانه قيل : لا تظن أنه تولى عن هذه المسألة ، بل هو معرض عن الكل

وأما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات﴾ فالكلام فى تفسيره قد تقدم فى سورة البقرة ، ووجه النظم أنه تعالى لما قال فى الآية الأولى (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) قال فى هذه الآية : ذلك التولى والاعراض انما حصل بسبب أنهم قالوا : لن تمسنا النار إلا أياما معدودات . قال الجبائى : وفيها دلالة على بطلان قول من يقول : ان أهل النار يخرجون من النار . قال : لأنه لو صح ذلك فى هذه الأمة لصح فى سائر الأمم ، ولو ثبت ذلك فى سائر الأمم لما كان المخبر بذلك كاذبا ، ولما استحق الذم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك فى معرض الذم، علمنا أن القول بخروج أهل النار قول باطل

وأقول: كان من حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام ، وذلك لأن مذهبه أن العفو حسن جائز من الله تعالى ، واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو فى هذه الأمة حصوله فى سائر الأمم

سلمنا أنه يلزم ذلك ، لكن لم قلتم : ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار ، بل ههنا وجوه أخر : الأول : لعلهم استوجبوا الذم على أنهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة ، فانه روى أنهم كانوا يقولون : مدة عذابنا سبعة أيام ، ومنهم من قال: بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل . والثانى : أنهم كانوا يتساهلون فى أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا ، فان عذابنا قليل . وهذا خطأ ، لأن عندنا المخطىء فى التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم ، لأنه كافر ، والكافر عذابه دائم . والثالث : أنهم لما قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، واعتقدوا أنه لا تأثير له فى تغليظ العقاب . فكان ذلك تصريحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر ، والكافر المصر على كفره لا شك أن عذابه مخلد ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن احتجاج الجبائى بهذه الآية ضعيف ، وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور فى سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿وغرهم فى دينهم ماكانوا يفترون﴾ فاعلم أنهم اختلفوا فى المراد بقوله (ما كانوا يفترون) فقيل : هو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقيل : هو قولهم (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) وقيل : غرهم قولهم : نحن على الحق وأنت على الباطل

أما قوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لاريب فيه﴾ فالمعنى أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل ، بين أنه سيجىء يوم يزول فيه ذلك الجهل ، وينكشف فيه ذلك الغرور فقال (فكيف إذا جمعناهم ليوم لاريب فيه) وفى الكلام حذف ، والتقدير : فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيراً مع كيف لدلالته عليها تقول : كنت أكرمه وهو لم يزرنى ، فكيف لو زارنى أى كيف حاله إذا زارنى ، واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة فى قول القائل : لو زارنى وكل نوع من أنواع العذاب فى هذه الآية

أما قوله تعالى ﴿إذا جمعناهم ليوم﴾ ولم يقل فى يوم ، لأن المراد : لجزاء يوم أو لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه ، قال الفراء : اللام لفعل مضمر إذا قلت : جمعوا ليوم الخميس ، كان المعنى جمعوا لفعل يوجد فى يوم الخميس ، وإذا قلت : جمعوا فى يوم الخميس لم تضمر فعلا ،

وأيضا فمن المعلوم أن ذلك اليوم لا فائدة فيه إلا المجازاة وإظهار الفرق بين المثاب والمعاقب، وقوله (لا ريب فيه) أى لا شك فيه

ثم قال ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ فان حملت ما كسبت على عمل العبد جعل فى الكلام حذف، والتقدير: ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب. وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار

ثم قال ﴿وهم لا يظلمون﴾ فلا ينقص من ثواب الطاعات. ولا يزاد على عقاب السيئات

واعلم أن قوله ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ يستدل به القائلون بالوعيد. ويستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يخلد فى النار. أما الأولون قالوا: لأن صاحب الكبيرة لا شك أنه مستحق العقاب بتلك الكبيرة. والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب إلى صاحب الكبيرة

وجوابنا: أن هذا من العمومات. وقد تكلمنا فى تمسك المعتزلة بالعمومات

وأما أصحابنا فانهم يقولون: ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وأن يوفى عليه ذلك الثواب، لقوله (ووفيت كل نفس ما كسبت) فاما أن يثاب فى الجنة ثم ينقل إلى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع، واما أن يقال: يعاقب بالنار ثم ينقل إلى دار الثواب أبدا مخلدا وهو المطلوب

فان قيل: لم لا يجوز أن يقال: ان ثواب إيمانهم يحبط بعقاب معصيتهم؟

قلنا: هذا باطل لأنا بينا أن القول بالمحابطة محال فى سورة البقرة، وأيضا فانا نعلم بالضرورة أن ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر، والمنازع فيه مكابر. فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر. وكان يحيى ابن معاذ رحمة الله عليه يقول: ثواب إيمان لحظة، يسقط كفر سبعين سنة، فثواب إيمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة. ولا شك أنه كلام ظاهر

تم الجزء السابع. ويليه ان شاء الله تعالى الجزء الثامن، وأوله قوله تعالى ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء﴾ أعان الله تعالى على إكماله



فهـــرس

الجزء السابع

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس



الجزء الثامن

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهيـة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ «٢٦» تُولِجُ اللَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِى اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ «٢٧»

قوله تعالى ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة، وصحة دين الاسلام، ثم قال لرسوله (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن) ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله، وقتلهم الأنبياء والصالحين بغير حق، وذكر شدة عنادهم وتمردهم فى قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) ثم ذكر شدة غرورهم بقوله (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) ثم ذكر وعيدهم بقوله (فكيف إذا جمعناهم ليوم لاريب فيه) أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق أتباعه، لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين، فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب (قل اللهم مالك الملك) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون فى قوله (اللهم) فقال الخليل وسيبويه (اللهم) معناه: يا ألله، والميم المشددة عوض من «يا» وقال الفراء: كان أصلها «ياألله أم بخير» فلما كثر فى الكلام حذفوا حرف النداء، وحذفوا الهمزة من «أم» فصار «اللهم» ونظيره قول العرب «هلم»

والأصل «هل» فضم «أم» اليها . حجة الأولين على فساد قول الفراء وجوه : الأول : لو كان الأمر على ما قاله الفراء لما صح أن يقال : اللهم افعل كذا إلا بحرف العطف . لأن التقدير : يا ألله أمنا واغفر لنا ، ولم نجد أحداً يذكر هذا الحرف العاطف . والثانى : وهو حجة الزجاج أنه لو كان الأمر كما قال . لجاز أن يتكلم به على أصله . فيقال «الله أم» كما يقال «ويلم» ثم يتكلم به على الأصل فيقال «ويل أمه» الثالث : لو كان الأمر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا ، فكان يجوز أن يقال : يا اللهم ، فلما لم يكن هذا جائزاً علمنا فساد قول الفراء بل نقول : كان يجب أن يكون حرف النداء لازما ، كما يقال : يا ألله اغفرلى . وأجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال : أما الأول فضعيف ، لأن قوله «يا ألله أم» معناه : ياألله اقصد ، فلو قال : واغفر لكان المعطوف مغايراً للمعطوف عليه ، فحينئذ يصير السؤال سؤالين أحدهما قوله «أمنا» والثانى قوله «واغفر لنا» أما إذا حذفنا العطف صار قوله . اغفر لنا تفسيراً لقوله : أمنا . فكان المطلوب فى الحالين شيئاً واحداً فكان ذلك آكد ، ونظائره كثيرة فى القرآن . وأما الثانى فضعيف أيضاً ، لأن أصله عندنا أن يقال : يا ألله أمنا ، ومن الذى ينكر جواز التكلم بذلك ، وأيضا فلأن كثيراً من الألفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الأصل ، ألا ترى أن مذهب الخليل وسيبويه أن قوله : ما أكرمه . معناه أى شىء أكرمه ، ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذى زعموا أنه الأصل فى معرض التعجب ، فكذا ههنا . وأما الثالث فمن الذى سلم لكم أنه لا يجوز أن يقال : ياألله وأنشد الفراء

وما عليك أن تقولى كلما سبحت أوصليت يا اللهما

وقول البصريين : ان هذا الشعر غير معروف . فحاصله تكذيب النقل ، ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شىء من اللغة والنحو سليما عن الطعن . وأما قوله : كان يلزم أن يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه أنه قد يحذف حرف النداء كقوله (يوسف أيها الصديق أفتنا) فلا يبعد أن يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه : الأول: أنا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد أخرنا النداء عن ذكر المنادى ، وهذا غير جائز البتة ، فانه لا يقال البتة «الله يا» وعلى قولكم يكون الأمر كذلك . الثانى : لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله فى سائر الأسماء ، حتى يقال : زيدم ، وبكرم ، كما يجوز أن يقال : يازيد ويابكر : والثالث : لو كان الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا ، لكنهما اجتمعا فى الشعر الذى رويناه . الرابع : لم نجد العرب يزيدون هذه الميم فى الأسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها ، فكان المصير اليه فى هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف

الاستقراء العام فى اللغة ، وأنه غير جائز . فهذا جملة الكلام فى هذا الموضع

﴿المسألة الثانية﴾ (مالك الملك) فى نصبه وجهان : الأول : وهو قول سيبويه أنه منصوب على النداء . وكذلك قوله (قل اللهم فاطر السموات والأرض) ولا يجوز أن يكون نعتا لقوله (اللهم) لأن قولنا (اللهم) مجموع الاسم والحرف . وهذا المجموع لايمكن وصفه : والثانى : وهو قول المبرد والزجاج أن (مالك) وصف للمنادى المفرد . لأن هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ، ومعه «يا» ولا يمتنع الصفة مع الميم ، كما لايمتنع مع الياء

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أن النبى صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد أمته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود : هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم ، وهم أعز وأمنع من ذلك وروى أنه عليه الصلاة والسلام لما خط الخندق عام الأحزاب ، وقطع لكل عشرة أربعين ذراعا ، وأخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول ، فوجهوا سلمان الى النبى صلى الله عليه وسلم يخبره ، فأخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها ، وبرق منها برق أضاء مابين لابتيها كأنه مصباح فى جوف ليل مظلم ، فكبر وكبر المسلمون ، وقال عليه الصلاة والسلام «أضاءت لى منها قصور الحيرة كأنها أنياب الكلاب» ثم ضرب الثانية فقال : أضاءت لى منها القصور الحمر من أرض الروم» ثم ضرب الثالثة فقال «أضاءت لى منها قصور صنعاء وأخبرنى جبريل عليه السلام أن أمتى ظاهرة على كلها فأبشروا» فقال المنافقون : ألا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم أنه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومداين كسرى ، وأنها تفتح لكم ، وأنتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون أن تخرجوا فنزلت هذه الآية والله أعلم ، وقال الحسن إن الله تعالى أمر نبيه أن يسأله أن يعطيه ملك فارس والروم ويرد ذل العرب عليهما ، وأمره بذلك دليل على أنه يستجيب له هذا الدعاء ، وهكذا منازل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا أمروا بدعاء استجيب دعاؤهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ (الملك) هو القدرة . والمالك هو القادر . فقوله (مالك الملك) معناه القادر على القدرة ، والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست إلا باقدار الله تعالى ، فهو الذى يقدر كل قادر على مقدوره ، ويملك كل مالك مملوكه ، قال صاحب الكشاف (مالك الملك) أى يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون ، واعلم أنه تعالى لما بين كونه (مالك الملك) على الاطلاق ، فصل بعد ذلك وذكر منه أنواعا خمسة

﴿النوع الأول﴾ قوله تعالى (تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) وذكروا فيه

وجوها : الأول : المراد منه : ملك النبوة والرسالة ، كما قال تعالى (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) والنبوة أعظم مراتب الملك . لأن العلماء لهم أمر عظيم على بواطن الخلق والجبابرة لهم أمر على ظواهر الخلق والأنبياء أمرهم نافذ فى البواطن والظواهر . فأما على البواطن فلأنه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشريعتهم ، وأن يعتقد أنه هو الحق . وأما على الظواهر فلأنهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ، ومما يؤكد هذا التأويل أن بعضهم كان يستبعد أن يجعل الله تعالى بشراً رسولا فحكى الله عنهم قولهم (أبعث الله بشرا رسولا) وقال الله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر ، إلا أنهم كانوا يقولون : ان محمدا فقير يتيم . فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله عنهم أنهم قالوا (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت فى آبائنا وأسلافنا . وأما قريش فهم ما كانوا أهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ وأما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة . على ما حكى الله ذلك عنهم فى قوله (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله)

وأيضا فقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد) أن اليهود تكبروا على النبى صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم . ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين أنه سبحانه هو مالك الملك فيؤتى ملكه من يشاء . فقال (تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء)

فان قيل : فاذا حملتم قوله (تؤتى الملك من تشاء) على إيتاء ملك النبوة . وجب أن تحملوا قوله (وتنزع الملك ممن تشاء) على أنه قد يعزل عن النبوة من جعله نبياً ، ومعلوم أن ذلك لا يجوز

قلنا: الجواب من وجهين : الأول : أن الله تعالى إذا جعل النبوة فى نسل رجل . فاذا أخرجها الله من نسله ، وشرف بها إنسانا آخر من غير ذلك النسل ، صح أن يقال انه تعالى نزعها منهم ، واليهود كانوا معتقدين أن النبوة لابد وأن تكون فى بنى إسرائيل . فلما شرف الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بها . صح أن يقال: انه ينزع ملك النبوة من بنى إسرائيل إلى العرب

﴿والجواب الثانى﴾ أن يكون المراد من قوله (وتنزع الملك ممن تشاء) أى تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى أنه يسلبه ذلك بعد أن أعطاه . ونظيره قوله تعالى (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن فى ظلمة الكفر قط ، وقال الله تعالى مخبراً عن الكفار أنهم قالوا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام (أو لتعودن فى ملتنا) وأولئك الأنبياء

قالوا (ومايكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) مع أنهم ماكانوا فيها قط . فهذا جملة الكلام فى تقرير قول من فسر قوله تعالى (تؤتى الملك من تشاء) بملك النبوة

﴿القول الثانى﴾ أن يكون المراد من الملك ، مايسمى ملكا فى العرف ، وهو عبارة عن مجموع أشياء : أحدها : تكثير المال والجاه ، أما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق ، والدور والضياع ، والحرث ، والنسل ، وأما تكثير الجاه فهو أن يكون مهيباً عند الناس ، مقبول القول ، مطاعا فى الخلق ، والثانى : أن يكون بحيث يجب على غيره أن يكون فى طاعته ، وتحت أمره ونهيه . والثالث : أن يكون بحيث لو نازعه فى ملكه أحد ، قدر على قهر ذلك المنازع ، وعلى غلبته ، ومعلوم أن كل ذلك لايحصل إلا من الله تعالى ، أما تكثير المال فقد نرى جمعا فى غاية الكياسة لايحصل لهم مع الكد الشديد ، والعناء العظيم قليل من المال ، ونرى الأبله الغافل قد يحصل له من الأموال مالا يعلم كميته ، وأما الجاه فالأمر أظهر ، فانا رأينا كثيراً من الملوك بذلوا الأموال العظيمة لأجل الجاه ، وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة فى أعين الرعية ، وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الانسان معظما فى العقائد ، مهيباً فى القلوب ، ينقاد له الصغير والكبير ، ويتواضع له القاصى والدانى . وأما القسم الثانى وهو كونه واجب الطاعة ، فمعلوم أن هذا تشريف يشرف الله تعالى به بعض عباده ، وأما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم أن ذلك مما لايحصل إلا من الله تعالى . فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، وعند هذا يظهر بالبرهان العقلى صحة ما ذكره الله تعالى من قوله (تؤتى الملك من تشاء)

واعلم أن للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبى قوله (تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) ليس على سبيل المختارية ، ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ، ولا ينزعه إلا ممن فسق عن أمر ربه ويدل عليه قوله (لا ينال عهدى الظالمين) وقال فى حق العبد الصالح (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم) فجعله سبباً للملك . وقال الجبائى : هذا الحكم مختص بملوك العدل ، فأما ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بايتاء الله ، وكيف يصح أن يكون ذلك بايتاء الله ، وقد ألزمهم أن لا يتملكوه ، ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا أن الملوك العادلين هم المختصون بأن الله تعالى آتاهم ذلك الملك ، فأما الظالمون فلا . قالوا : ونظير هذا ما قلناه فى الرزق أنه لايدخل تحته الحرام الذى زجره الله عن الانتفاع به ، وأمره بأن يرده على مالكه فكذا ههنا ، قالوا : وأما النزع فبخلاف ذلك لأنه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضى ذلك ، فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ، ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت ، وازالة العقل ، وازالة القوى والقدر والحواس ، ومنها بورود

الهلاك والتلف عن الأموال.ومنها أن يأمر الله تعالى المحق بأن يسلب الملك الذى فى يد المتغلب المبطل ، ويؤتيه القوة والنصرة ، فاذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه ، جاز أن يضاف هذا السلب والنزع اليه تعالى . لأنه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة فى هذا الباب

واعلم أن هذا الموضع مقام بحث مهم . وذلك لأن حصول الملك للظالم . اما أن يقال : انه وقع لاعن فاعل وإنما حصل بفعل ذلك المتغلب . أو انما حصل بالاسباب الربانية ، والأول نفى للصانع والثانى باطل لأن كل أحد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه . ولا يتيسر له البتة فلم يبق إلا أن يقال بأن ملك الظالمين إنما حصل بايتاء الله تعالى . وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك أن الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس . وتميل اليه القلوب . ويكون النصر قريناً له والظفر جليساً معه فأينما توجه حصل مقصوده . وقد يكون على الضد من ذلك ، ومن تأمل فى كيفية أحوال الملوك اضطر إلى العلم بأن ذلك ليس إلا بتقدير الله تعالى . ولذلك قال حكيم الشعراء :

لو كان بالحيل الغنى لوجدتنى   بأجل أسباب السماء تعلق
لكن من رزق الحجا حرم الغنى   ضدان مفترقان أى تفرق
ومن الدليل على القضاء وكونه   بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق

﴿والقول الثالث﴾ أن قوله (تؤتى الملك من تشاء) محمول على جميع أنواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة ، وملك العلم . وملك العقل ، والصحة والاخلاق الحسنة . وملك النفاذ والقدرة وملك المحبة ، وملك الأموال . وذلك لأن اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لايجوز

وأما قوله تعالى ﴿وتعز من تشاء وتذل من تشاء﴾ فاعلم أن العزة قد تكون فى الدين . وقد تكون فى الدنيا أما فى الدين فأشرف أنواع العزة الايمان قال الله تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) إذا ثبت هذا فنقول: لما كان أعز الأشياء الموجبة للعزة هو الايمان . وأذل الأشياء الموجبة للمذلة هو الكفر ، فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد ، لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر أعظم من اعزاز الله عبده بكل ما أعزه به . ومن اذلال الله عبده بكل ما أذله به ، ولو كان الأمر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف أتم وأكمل من حظ الله تعالى منه ، ومعلوم أن ذلك باطل قطعاً فعلمنا أن الاعزاز بالايمان والحق ليس إلا من الله . والاذلال بالكفر والباطل ليس إلا من الله وهذا وجه قوى فى المسألة . قال القاضى: الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون فى الدين . وقد يكون فى الدنيا أما الذى فى الدين فهو أن الثواب لابد وأن يكون مشتملا

على التعظيم والمدح والكرامة فى الدنيا والآخرة ، وأيضا فانه تعالى يمدهم بمزيد الالطاف ويعليهم على الاعداء بحسب المصلحة . وأما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الأموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير النتاج فى الدواب ، والقاء الهيبة فى قلوب الخلق . واعلم أن كلامنا يأبى ذلك لأن كل مايفعله الله تعالى من التعظيم فى باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية ولخرج عن كونه إلها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات يحفظ إلهية نفسه عن الزوال فأما العبد ، فلما خص نفسه بالايمان الذى يوجب هذه التعظيمات فهو الذى أعز نفسه فكان اعزازه لنفسه أعظم من اعزاز الله تعالى إياه فعلمنا أن هذا الكلام المذكور لازم على القوم .

أما قوله ﴿وتذل من تشاء﴾ فقال الجبائى فى تفسيره : انه تعالى انما يذل أعداءه فى الدنيا والآخرة ولا يذل أحدا من أوليائه وان أفقرهم وأمرضهم وأحوجهم إلى غيرهم ، لأنه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم فى الآخرة . إما بالثواب . وإما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وإن كانا يؤلمان فى الحال الا أنهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما : انهما تعذيب ، قال وإذا وصف الفقر بأنه ذل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى لين المؤمنين ذلا بقوله (أذلة على المؤمنين)

إذا عرفت هذا فنقول : إذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بأن يخذلهم بالحجة والنصرة . ومنها بأن يجعلهم خولا لأهل دينه ، ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة لهم فى الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة . ومذهبنا أنه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ، ويذل البعض بالكفر والضلالة ، وأعظم أنواع الاعزاز . والاذلال هو هذا والذى يدل عليه وجوه . الأول : وهو أن عز الاسلام وذل الكفر لابد فيه من فاعل وذلك الفاعل إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى والأول باطل ، لأن أحداً لايختار الكفر لنفسه ، بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الايمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل ، علمنا أن حصوله من الله تعالى لامن العبد . الثانى : وهو أن الجهل الذى يحصل للعبد إما أن يكون بواسطة شبهة وإما أن يقال : يفعله العبد ابتداء ، والأول باطل إذ لو كان كل جهل انما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدمه ازم التسلسل وهو محال ، فبقى أن يقال : تلك الجهات تنتهى إلى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكنا نجد من أنفسنا أن العاقل لا يرضى لنفسه أن يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلمنا أن ذلك باذلال الله عبده وبخذلانه إياه . الثالث :

مابينا أن الفعل لابد فيه من الداعى والمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان فى طرف الخير كان إعزازاً، وإن كان فى طرف الجهل والشر والضلالة كان إذلالا . فثبت أن المعز والمذل هو الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿بيدك الخير﴾

فاعلم أن المراد من اليد هو القدرة ، والمعنى بقدرتك الخير والألف واللام فى الخير يوجبان العموم ، فالمعنى بقدرتك تحصل كل البركات والخيرات . وأيضا فقوله (بيدك الخير) يفيد الحصر كأنه قال ابيدك الخير لابيد غيرك . كما أن قوله تعالى (لكم دينكم ولى دين) أى لكم دينكم أى لا لغيركم وذلك الحصر ينافى حصول الخير بيد غيره . فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على أن جميع الخيرات منه . وبتكوينه وتخليقه وإيجاده وابداعه . اذا عرفت هذا فنقول : أفضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته . فوجب أن يكون الخير من تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد . وهذا استدلال ظاهر ومن الأصحاب من زاد فى هذا التقرير فقال : كل فاعلين فعل أحدهما أشرف وأفضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل أشرف وأكمل من الآخر ، ولاشك أن الايمان أفضل من الخير ، ومن كل ماسوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لابخلق الله . لوجب كون العبد زائداً فى الخيرية على الله تعالى . وفى الفضيلة والكمال ، وذلك كفر قبيح فدلت هذه الآية من هذين الوجهين على أن الايمان بخلق الله تعالى

فان قيل : فهذه الآية حجة عليكم من وجه آخر لأنه تعالى لما قال (بيدك الخير) كان معناه أنه ليس بيدك إلا الخير . وهذا يقتضى أن لا يكون الكفر والمعصية واقعين بتخليق الله

والجواب : أن قوله (بيدك الخير) يفيد أن بيده الخير لابيد غيره . وهذا ينافى أن يكون الخير بيد غيره ولكن لاينافى أن يكون بيده الخير و بيده ماسوى الخير الا أنه خص الخير بالذكر لأنه الأمر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضى : كل خير حصل من جهة العباد فلولا أنه تعالى أقدرهم عليه وهداهم اليه لما تمكنوا منه . فلهذا السبب كان مضافا إلى الله تعالى إلا أن هذا ضعيف . لأن على هذا التقدير يصير بعض الخير مضافا إلى الله تعالى . ويصير أشرف الخيرات مضافا إلى العبد. وذلك على خلاف هذا النص

أما قوله ﴿إنك على كل شىء قدير﴾ فهذا كالتأكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال

أما قوله تعالى ﴿تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل﴾ ففيه وجهان : الأول : أنه يجعل الليل

قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا فى النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه وتعالى ذلك لأنه علق قوام العالم ونظامه بذلك . والثانى : أن المراد هو أنه تعالى يأتى بالليل عقيب النهار ، فيلبس الدنيا ظلمة بعد أن كان فيها ضوء النهار ، ثم يأتى بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من إيلاج أحدهما فى الآخر إيجادكل واحد منهما عقيب الآخر ، والأول أقرب إلى اللفظ ، لأنه إذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة فى الليل كان ما نقص منه داخلا فى الليل

وأما قوله ﴿وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحمزة والكسائى (الميت) بالتشديد . والباقون بالتخفيف، وهما لغتان بمعنى واحد ، قال المبرد : أجمع البصريون على أنهما سواء وأنشدوا :

إنما الميت ميت الأحياء

وهو مثل قوله: هين وهين ، ولين ولين ، وقد ذهب ذاهبون إلى أن الميت من قد مات ، والميت من لم يمت

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر المفسرون فيه وجوها : أحدها : يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم من آزر ، والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام . والثانى : يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس ، والثالث : يخرج الحيوان من النطفة ، والطير من البيضة وبالعكس . والرابع : يخرج السنبلة من الحبة وبالعكس ، والنخلة من النواة وبالعكس ، قال القفال رحمه الله : والكلمة محتملة للكل أما الكفر والايمان فقال تعالى (أو من كان ميتا فأحييناه) يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة ايمانا ، وسمى إخراج النبات من الأرض إحياء ، وجعل قبل ذلك ميتة فقال (يحيي الأرض بعد موتها) وقال (فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم)

أما قوله ﴿وترزق من تشاء بغير حساب﴾ ففيه وجوه : الأول : أنه يعطى من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد ، إذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطى من يشاء بغير حساب . والثانى : ترزق من تشاء غير مقدور ولا محدود ، بل تبسطه له وتوسعه عليه كما يقال: فلان ينفق بغير حساب إذا وصف عطاؤه بالكثرة ، ونظيره قولهم فى تكثير مال الانسان: عنده مال لا يحصى والثالث : ترزق من تشاء بغير حساب . يعنى على سبيل التفضل من غير استحقاق لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب ، وقال بعض من ذهب إلى هذا المعنى: انك لا ترزق عبادك

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ «٢٨»

على مقادير أعمالهم والله أعلم

قوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾

فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه فى تعظيم الله تعالى ، ثم ذكر بعده ما يجب أن يكون المؤمن عليه فى المعاملة مع الناس . لأن كمال الأمر ليس إلا فى شيئين : التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله قال (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الثانى : لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة ، بين أنه ينبغى أن تكون الرغبة فيما عنده ، وعند أوليائه دون أعدائه .

وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول وجوه : الأول : جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر ، وعبد الرحمن بن جبير ، وسعيد بن خيثمة لأولئك النفر من المسلمين : اجتنبوا هؤلاء اليهود ، واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية . والثانى قال مقاتل : نزلت فى حاطب بن أبى بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله عنها الثالث : فى عبد الله بن أبى وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار ، ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية . الرابع : أنها نزلت فى عبادة بن الصامت ، وكان له حلفاء من اليهود ففى يوم الأحزاب قال يانبى الله ان معى خمسمائة من اليهود ، وقد رأيت أن يخرجوا معى فنزلت هذه الآية

فان قيل : انه تعالى قال (ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء) وهذه صفة الكافر

قلنا : معنى الآية فليس من ولاية الله فى شيء ، وهذا لا يوجب الكفر فى تحريم موالاة الكافرين

واعلم أنه تعالى أنزل آيات أخر كثيرة فى هذا المعنى منها قوله تعالى (لا تتخذوا بطانة من دونكم) وقوله (لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وقوله (لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء) وقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)

واعلم أن كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله وهذا ممنوع منه لأن كل من فعل ذلك كان مصوبا له فى ذلك الدين ، وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر . فيستحيل أن يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء) وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الآية ، لأنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا) فلا بد وأن يكون خطابا فى شىء يبقى المؤمن معه مؤمنا . وثانيها : المعاشرة الجميلة فى الدنيا بحسب الظاهر ، وذلك غير ممنوع منه

﴿والقسم الثالث﴾ وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين . هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة ، والمظاهرة ، والنصرة اما بسبب القرابة أو بسبب المحبة ، مع اعتقاد أن دينه باطل. فهذا لا يوجب الكفر الا أنه منهى عنه . لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا بدينه . وذلك يخرجه عن الاسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال (ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء)

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهى عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين . فاما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهى عنه ، وأيضا فقوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالى غيره ولا يتخذه مواليا فالنهى عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهى عن أصل موالاته

قلنا : هذان الاحتمالان وان قاما فى الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين

﴿المسألة الثانية﴾ انما كسرت الذال من يتخذ لأنها مجزومة للنهى . وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج : ولو رفع على الخبر لجاز . ويكون المعنى على الرفع أن من كان مؤمنا فلا ينبغى أن يتخذ الكافر وليا

واعلم أن معنى النهى ومعنى الخبر يتقاربان لأنه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالى الكافر كان

لا محالة منهيا عن موالاة الكافر . ومتى كان منهيا عن ذلك ، كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من دون المؤمنين) أى من غير المؤمنين كقوله (وادعوا شهداءكم من دون الله) أى من غير الله . وذلك لأن لفظ دون مختص بالمكان، تقول: زيد جلس دون عمرو أى فى مكان أسفل منه، ثم ان من كان مباينا لغيره فى المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا فى معنى غير . ثم قال تعالى (ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء) وفيه حذف . والمعنى فليس من ولاية الله فى شىء يقع عليه اسم الولاية يعنى أنه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسا . وهذا أمر معقول فان موالاة الولى ، وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر :

تود عدوى ثم تزعم أننى صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل أن يكون المعنى : فليس من دين الله فى شىء وهذا أبلغ

ثم قال تعالى ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الكسائى : تقاة بالامالة . وقرأ نافع وحمزة : بين التفخيم والامالة ، والباقون بالتفخيم . وقرأ يعقوب تقية وإنما جازت الامالة لتؤذن أن الألف من الياء . وتقاة وزنها فعلة ، نحو تؤدة وتخمة . ومن فخم فلاجل الحرف المستعلى . وهو القاف

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى: تقيته تقاة . وتقى، وتقية ، وتقوى . فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء ، وإنما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لأن تقاة اسم وضع موضع المصدر ، كما يقال : جلس جلسة . وركب ركبة . وقال الله تعالى (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا) وقال الشاعر :

وبعد عطائك المائة الرتاعا

فاجراه مجرى الاعطاء، قال: ويجوز أن يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم نعم نعم . فقال: أفتشهد أنى رسول الله؟ قال: نعم . وكان مسيلمة يزعم أنه رسول بنى حنيفة ، ومحمد رسول قريش. فتركه ودعا الآخر فقال أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم . قال: أفتشهد أنى رسول الله؟ فقال: إنى أصم ثلاثا ، فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئا له . وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه

واعلم أن نظير هذه الآية قوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن للتقية أحكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها

﴿الحكم الأول﴾ أن التقية إنما تكون إذا كان الرجل فى قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضا أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة، ولكن بشرط أن يضمر خلافه، وأن يعرض فى كل مايقول، فان التقية تأثيرها فى الظاهر لافى أحوال القلوب

﴿الحكم الثانى للتقية﴾ هو أنه لو أفصح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل، ودليله ماذكرناه فى قصة مسيلمة

﴿الحكم الثالث للتقية﴾ أنها إنما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة، وقد تجوز أيضا فيما يتعلق باظهار الدين فأما مايرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين، فذلك غير جائز البتة

﴿الحكم الرابع﴾ ظاهر الآية يدل على أن التقية إنما تحل مع الكفار الغالبين إلا أن مذهب الشافعى رضى الله عنه أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس

﴿الحكم الخامس﴾ التقية جائزة لصون النفس، وهل هى جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز، لقوله صلى الله عليه وسلم «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» ولقوله صلى الله عليه وسلم «من قتل دون ماله فهو شهيد» ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء، وجاز الاقتصار على التيمم دفعاً لذلك القدر من نقصان المال، فكيف لايجوز ههنا والله أعلم

﴿الحكم السادس﴾ قال مجاهد: هذا الحكم كان ثابتا فى أول الاسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الاسلام فلا، وروى عوف عن الحسن: أنه قال التقية جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولى، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان

ثم قال تعالى ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ وفيه قولان: الأول: أن فيه محذوفا، والتقدير: ويحذركم الله عقاب نفسه، وقال أبو مسلم المعنى (ويحذركم الله نفسه) أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة فى ذكر النفس أنه لو قال: ويحذركم الله فهذا لا يفيد أن الذى أريد التحذير منه أهو عقاب يصدر من الله أو من غيره، فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه، ومعلوم أن العقاب الصادر

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَافِى صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَافِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ «٢٩»

عنه يكون أعظم أنواع العقاب ، لكونه قادرا على مالا نهاية له . وأنه لاقدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد

﴿والقول الثانى﴾ أن النفس ههنا تعود إلى اتخاذ الأولياء من الكفار ، أى ينهاهم الله عن نفس هذا الفعل

ثم قال ﴿والى الله المصير﴾ والمعنى : ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم إلى الله

قوله تعالى ﴿قل ان تخفوا مافى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم مافى السموات وما فى الأرض والله على كل شىء قدير﴾

اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرا وباطنا ، واستثنى عنه التقية فى الظاهر أتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقا للظاهر فى وقت التقية ، وذلك لأن من أقدم عند التقية على إظهار الموالاة ، فقديصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة فى الباطن . فلا جرم بين تعالى أنه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر ، فيعلم العبدأنه لا بد أن يجازيه على كل ما عزم عليه فى قلبه وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ هذه الآية جملة شرطية فقوله (ان تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه) شرط وقوله (يعلمه الله) جزاء ولا شك أن الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه ، فهذا يقتضى حدوث علم الله تعالى

والجواب : أن تعلق علم الله تعالى بأنه حصل الآن لا يحصل إلا عند حصوله الآن ، ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع فى النسب والاضافات والتعليقات ، لافى حقيقة العلم ، وهذه المسألة لها غور عظيم وهى مذكورة فى علم الكلام

﴿السؤال الثانى﴾ محل البواعث والضمائر هو القلب ، فلم قال (ان تخفوا ما فى صدوركم) ولم يقل ان تخفوا ما فى قلوبكم ؟

الجواب : لأن القلب فى الصدر ، فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال (يوسوس فى صدور الناس) وقال (فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور)

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّاعَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ «٣٠»

﴿السؤال الثالث﴾ ان كانت هذه الآية وعيداً على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق

الجواب : ذكرنا تفصيل هذا الكلام فى آخر سورة البقرة فى قوله (لله ما فى السماوات وما فى الأرض وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله)

ثم قال تعالى ﴿ويعلم ما فى السماوات وما فى الأرض﴾

واعلم أنه رفع على الاستئناف ، وهو كقوله (قاتلوهم يعذبهم الله) جزم الأفاعيل ، ثم قال (ويتوب الله) فرفع ، ومثله قوله (فان يشأ الله يختم على قلبك . ويمح الله الباطل) رفعا . وفى قوله (ويعلم ما فى السماوات وما فى الأرض) غاية التحذير لأنه إذا كان لا يخفى عليه شىء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير

ثم قال تعالى ﴿والله على كل شىء قدير﴾ اتماما للتحذير ، وذلك لأنه لما بين أنه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما فى قلبه ، وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ، ثم بين أنه قادر على جميع المقدورات . فكان لا محالة قادراً على إيصال حق كل أحد اليه ، فيكون فى هذا تمام الوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب

قوله تعالى ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد﴾

اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ، ومن تمام الكلام الذى تقدم ،وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى العامل فى قوله (يوم) وجوها : الأول: قال ابن الأنبارى: اليوم متعلق بالمصير والتقدير : وإلى الله المصير يوم تجد . الثانى : العامل فيه قوله (ويحذركم الله نفسه) فى الآية السابقة ،كأنه قال ويحذركم الله نفسه فى ذلك اليوم . الثالث : العامل فيه قوله (والله على كل شىء قدير) أى قدير فى ذلك اليوم الذى تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وخص هذا اليوم بالذكر ، وان كان غيره من الأيام بمنزلته فى قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شأنه . كقوله (مالك يوم الدين) الرابع : أن العامل فيه قوله (تود) والمعنى : تود كل نفس كذا وكذا فى ذلك اليوم . الخامس : يجوز أن يكون منتصبا بمضمر ، والتقدير : واذكر يوم تجد كل نفس

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن العمل عرض لا يبقى ، ولا يمكن وجدانه يوم القيامة . فلا بد فيه من التأويل وهو من وجهين : الأول : أنه يجد صحائف الأعمال ، وهو قوله تعالى (انا كنانستنسخ ما كنتم تعملون) وقال (فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه) والثانى : أنه يجد جزاء الأعمال وقوله تعالى (محضرا) يحتمل أن يكون المراد أن تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون المعنى : أن جزاء العمل يكون محضرا . كقوله (ووجدوا ما عملوا حاضرا) وعلى كلا الوجهين ، فالترغيب والترهيب حاصلان

أما قوله ﴿وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : الأظهر أن يجعل «ما» ههنا بمنزلة الذى ، ويكون «عملت» صلة لها ، ويكون معطوفا على «ما» الأول ، ولا يجوز أن تكون «ما» شرطية ، والا كان يلزم أن ينصب «تود» أو يخفضه ، ولم يقرأه أحد إلا بالرفع . فكان هذا دليلا على أن «ما» ههنا بمعنى الذى

فان قيل : فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله «ودت»

قلنا : لا كلام فى صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع ، لأنه حكاية حال الكافر فى ذلك اليوم ، وأكثر موافقة للقراءة المشهورة

﴿المسألة الثانية﴾ الواو فى قوله (وما عملت من سوء) فيه قولان : الأول : وهو قول أبى مسلم الاصفهانى : الواو واو العطف . والتقدير : تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء . وأما قوله (تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا) ففيه وجهان : الأول : أنه صفة للسوء . والتقدير : وما عملت من سوء الذى تود أن يبعد ما بينها وبينه ، والثانى : أن يكون حالا . والتقدير : يوم تجد ما عملت من سوء محضراً حال ما تود بعده عنها

﴿والقول الثانى﴾ أن الواو للاستئناف . وعلى هذا القول لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين . وموضع الكرم واللطف هذا ، وذلك لأنه نص فى جانب الثواب على كونه محضراً وأما فى جانب العقاب فلم ينص على الحضور ، بل ذكر أنهم يودون الفرار منه ، والبعد عنه ، وذلك ينبه على أن جانب الوعد أولى بالوقوع من جانب الوعيد

﴿المسألة الثالثة﴾ «الأمد» الغاية التى ينتهى اليها ، ونظيره قوله تعالى (ياليت بينى وبينك بعد المشرقين فبئس القرين)

واعلم أن المراد من هذا التمنى معلوم ، سواء حملنا لفظ الأمد على الزمان أو على المكان ، إذ المقصود تمنى بعده ، ثم قال (ويحذركم الله نفسه) وهو لتأكيد الوعيد ، ثم قال (والله رؤف بالعباد)

قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٣١»

وفيه وجوه : الأول : أنه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه ، وعرفهم كمال علمه وقدرته ، وأنه يمهل ولا يهمل ، ورغبهم فى استيجاب رحمته ، وحذرهم من استحقاق غضبه ، قال الحسن : ومن رأفته بهم أن حذرهم نفسه . الثانى : أنه رؤف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلافى . الثالث : أنه لما قال (ويحذركم الله نفسه) وهو للوعيد ، أتبعه بقوله (والله رؤف بالعباد) وهو للوعد ، ليعلم العبد أن وعده ورحمته ، غالب على وعيده وسخطه . والرابع : وهو أن لفظ العباد فى القرآن مختص ، قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقال تعالى (عينا يشرب بها عباد الله) فكان المعنى أنه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة ، فقال (والله رؤف بالعباد) أى كما هو منتقم من الفساق ، فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين

قوله تعالى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما دعا القوم إلى الايمان به ، والايمان برسله على سبيل التهديد والوعيد ، دعاهم إلى ذلك من طريق آخر ، وهو أن اليهود كانوا يقولون : نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية ، ويروى أنه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم فى المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال : يامعشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابراهيم ، فقالت قريش : انما نعبد هذه حباً لله تعالى ليقربونا إلى الله زلفى ، فنزلت هذه الآية ، ويروى أن النصارى قالوا : انما نعظم المسيح حباً لله ، فنزلت هذه الآية . وبالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعى أنه يحب الله ، ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله صلى الله عليه وسلم (قل إن كنتم صادقين فى ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لأوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام أن من كان محباً لله تعالى ، لابد وأن يكون فى غاية الحذر مما يوجب سخطه . وإذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وجبت متابعته ، فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على أن تلك المحبة ما حصلت وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام المستقصى فى المحبة ، فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى (والذين

آمنوا أشد حبا لله) والمتكلمون مصرون على أن محبة الله تعالى عبارة عن محبة إعظامه واجلاله، أو محبة طاعته، أو محبة ثوابه . قالوا:لأن المحبة من جنس الارادة . والارادة لا تعلق لها إلا بالحوادث وإلا بالمنافع .

واعلم أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه لايمكن أن يقال فى كل شىء انه إنما كان محبوبا لأجل معنى آخر وإلا لزم التسلسل والدور . فلا بد من الانتهاء الى شىء يكون محبوبا بالذات ، كما أنا نعلم أن اللذة محبوبة لذاتها، فكذلك نعلم أن الكمال محبوب لذاته . وكذلك أنا إذا سمعنا أخبار رستم واسفنديار فى شجاعتهما مال القلب اليهما . مع أنا نقطع بأنه لافائدة لنا فى ذلك الميل . بل ربما نعتقد أن تلك المحبة معصية لا يجوز لنا أن نصر عليها . فعلمناأن الكمال محبوب لذاته . كما أن اللذة محبوبة لذاتها . وكمال الكمال لله سبحانه وتعالى . فكان ذلك يقتضى كونه محبوبا لذاته من ذاته ، ومن المقربين عنده الذين تجلى لهم أثر من آثار كماله وجلاله . قال المتكلمون : وأما محبة الله تعالى للعبد فهى عبارة عن ارادته تعالى إيصال الخيرات والمنافع فى الدين والدنيا اليه

﴿المسألة الثانية﴾ القوم كانوا يدعون أنهم كانوا محبين لله تعالى . وكانوا يظهرون الرغبة فى أن يحبهم الله تعالى ، والآية مشتملة على أن الالزام من وجهين . أحدهما : إن كنتم تحبون الله فاتبعونى لأن المعجزات دلت على أنه تعالى أوجب عليكم متابعتى . الثانى : ان كنتم تحبون أن يحبكم الله فاتبعونى لأنكم اذا اتبعتمونى فقد أطعتم الله ، والله تعالى يحب كل من أطاعه . وأيضا فليس فى متابعتى إلا أنى دعوتكم إلى طاعة الله تعالى وتعظيمه ، وترك تعظيم غيره . ومن أحب الله كان راغبا فيه ، لأن المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب ، والاعراض بالكلية عن غير المحبوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ خاض صاحب الكشاف فى هذا المقام فى الطعن فى أولياء الله تعالى . وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله فى كتب الفحش ، فهب أنه اجترأ على الطعن فى أولياء الله تعالى ، فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش فى تفسير كلام الله تعالى . نسأل الله العصمة والهداية، ثم قال تعالى (ويغفر لكم ذنوبكم) والمراد من محبة الله تعالى له إعطاؤه الثواب ، ومن غفران ذنبه إزالة العقاب ، وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ، ثم قال (والله غفور رحيم) يعنى غفور فى الدنيا يستر على العبد أنواع المعاصى رحيم . فى الآخرة بفضله وكرمه

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ «٢٢»

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ «٣٣»

ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٣٤»

قوله تعالى ﴿قل أطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لايحب الكافرين﴾

يروى أنه لما نزل قوله (قل إن كنتم تحبون الله) الآية قال عبد الله بن أبى : ان محمداً يجعل طاعته كطاعة الله ، ويأمرنا أن نحبه كما أحبت النصارى عيسى . فنزلت هذه الآية . وتحقيق الكلام أن الآية الأولى لما اقتضت وجوب متابعته . ثم ان المنافق ألقى شبهة فى الدين . وهى أن محمداً يدعى لنفسه مثل ما يقوله النصارى فى عيسى . ذكر الله تعالى هذه الآية إزالة لتلك الشبهة . فقال (قل أطيعوا الله والرسول) يعنى انما أوجب الله عليكم متابعتى لا كما تقول النصارى فى عيسى بل لكونى رسولا من عند الله . ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول : لزم أن تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التى ألقاها المنافق فى الدين ؛ ثم قال تعالى (فان تولوا فان الله لايحب الكافرين) يعنى : ان أعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله ، لأنه تعالى انما أوجب الثناء والمدح لمن أطاعه ، ومن كفر استوجب الذم والاهانة . وذلك ضد المحبة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لاتتم إلا بمتابعة الرسل . بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال (ان الله اصطفى آدم) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المخلوقات على قسمين : المكلف وغير المكلف ، واتفقوا على أن المكلف أفضل من غير المكلف ، واتفقوا على أن أصناف المكلفين أربعة : الملائكة ، والانس ، والجن ، والشياطين . أما الملائكة فقد روى فى الأخبار أن الله تعالى خلقهم من الريح ، ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك . فالأول : أنهم لهذا السبب قدروا على الطيران على أسرع الوجوه والثانى : لهذا السبب قدروا على حمل العرش . لأن الريح تقوم بحمل الأشياء . الثالث : لهذا السبب

سموا روحانيين ، وجاء فى رواية أخرى أنهم خلقوا من النور . ولهذا صفت وأخلصت لله تعالى ، والأولى أن يجمع بين القولين فنقول : أبدانهم من الريح وأرواحهم من النور ، فهؤلاء هم سكان عالم السماوات . أما الشياطين فهم كفرة . أما إبليس فكفره ظاهر لقوله تعالى (وكان من الكافرين) وأما سائر الشياطين فهم أيضا كفرة . بدليل قوله تعالى (وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وان أطعتموهم انكم لمشركون) ومن خواص الشياطين أنهم بأسرهم أعداء للبشر ، قال تعالى (ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى وهم لكم عدو) وقال (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن) ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار . قال الله تعالى حكاية عن إبليس (خلقتنى من نار وخلقته من طين) وقال (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) فأما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن . قال تعالى (وإنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا) وأما الانس فلا شك أن لهم والداً هو والدهم الأول . وإلا لذهب إلى ما لا نهاية والقرآن دل على أن ذلك الأول هو آدم صلى الله عليه وسلم على ما قال تعالى فى هذه السورة (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقال (ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها)

إذا عرفت هذا فنقول : اتفق العلماء على أن البشر أفضل من الجن والشياطين ، واختلفوا فى أن البشر أفضل أم الملائكة . وقد استقصيناهذه المسألة فى تفسير قوله تعالى (اسجدوا لآدم فسجدوا) والقائلون بأن البشر أفضل تمسكوا بهذه الآية . وذلك لأن الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة . فلما بين تعالى أنه اصطفى آدم وأولاده من الأنبياء على كل العالمين وجب أن يكونوا أفضل من الملائكة لكونهم من العالمين

فان قيل : ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين أدى إلى التناقض لأن الجمع الكثير إذا وصفوا بأن كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من الآخر وذلك محال . ولو حملناه على كونه أفضل عالمى زمانه أو عالمى جنسه لم يلزم التناقض . فوجب حمله على هذا المعنى دفعاً للتناقض وأيضا قال تعالى فى صفة بنى اسرائيل (وانى فضلتكم على العالمين) ولا يلزم كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم بل قلنا : المراد به عالمو زمان كل واحد منهم . فكذا ههنا . والجواب ظاهر فى قوله (اصطفى آدم على العالمين) يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه . فيندرج فيه الملك . غاية ما فى هذا الباب أنه ترك العمل بعمومه فى بعض الصور لدليل قام عليه . فلا يجوز أن نتركه فى سائر الصور من غير دليل

﴿المسألة الثانية﴾ «اصطفى» فى اللغة اختار ، فمعنى : اصطفاهم . أى جعلهم صفوة خلقه ، تمثيلا بما يشاهد من الشيء الذى يصفى وينقى من الكدورة ، ويقال على ثلاثة أوجه : صفوة ، وصفوة وصفوة . ونظير هذه الآية قوله لموسى (انى اصطفيتك على الناس برسالاتى) وقال فى ابراهيم (واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار)

إذا عرفت هذا فنقول : فى الآية قولان : الأول : المعنى أن الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا إلى دينهم وشرعهم وملتهم ، ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف والثانى : أن يكون المعنى : ان الله اصطفاهم ، أى صفاهم من الصفات الذميمة ، وزينهم بالخصال الحميدة ، وهذا القول أولى لوجهين: أحدهما : أنا لانحتاج فيه الى الاضمار . والثانى :أنه موافق لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وذكر الحليمى فى كتاب المنهاج أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لابد وأن يكونوا مخالفين لغيرهم فى القوى الجسمانية ، والقوى الروحانية ، أما القوى الجسمانية ، فهى اما مدركة ، واما محركة

﴿أما المدركة﴾ فهى إما الحواس الظاهرة ، واما الحواس الباطنة ، أما الحواس الظاهرة فهى خمسة : أحدها : القوة الباصرة ، ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان : الأول : قوله صلى الله عليه وسلم «زويت لى الأرض فأريت مشارقها ومغاربها» والثانى : قوله صلى الله عليه وسلم «أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى» ونظير هذه القوة ماحصل لابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) ذكروا فى تفسيره أنه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الأعلى والأسفل قال الحليمى رحمه الله : وهذا غير مستبعد لأن البصراء يتفاوتون فروى أن زرقاء اليمامة كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام ، فلايبعد أن يكون بصر النبى صلى الله عليه وسلم أقوى من بصرها وثانيها : القوة السامعة ، وكان صلى الله عليه وسلم أقوى الناس فى هذه القوة ، ويدل عليه وجهان : أحدهما : قوله صلى الله عليه وسلم «أطت السماء وحق لها أن تئط مافيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد لله تعالى» فسمع أطيط السماء . والثانى : أنه سمع دويا وذكر أنه هوى صخرة قذفت فى جهنم فلم تبلغ قعرها إلى الآن . قال الحليمى : ولا سبيل للفلاسفة إلى استبعاد هذا ، فانهم زعموا أن فيثاغورث راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ، ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام فى قصة النمل (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) فالله تعالى أسمع سليمان كلام النمل وأوقفه على معناه وهذا داخل أيضا فى باب تقوية الفهم ، وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع

الذئب ومع البعير . وثالثها : تقوية قوة الشم . كما فى حق يعقوب عليه السلام ، فان يوسف عليه السلام لما أمر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه ، فلما فصلت العير قال يعقوب (انى لأجد ريح يوسف) فأحس بها من مسيرة أيام . ورابعها : تقوية قوة الذوق . كما فى حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال «ان هذا الذراع يخبرنى أنه مسموم» وخامسها : تقوية القوة اللامسة كما فى حق الخليل حيث جعل الله تعالى النار بردا وسلاما عليه . فكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله فى السمندل والنعامة . وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ . قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى) ومنها قوة الذكاء قال على عليه السلام «علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب» فاذا كان حال الولى هكذا . فكيف حال النبى صلى الله عليه وسلم

﴿وأما القوى المحركة﴾ فمثل عروج النبى صلى الله عليه وسلم إلى المعراج . وعروج عيسى حيا إلى السماء ، ورفع إدريس والياس على ما وردت به الأخبار . وقال الله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك)

﴿وأما القوى الروحانية العقلية﴾ فلا بد وأن تكون فى غاية الكمال . ونهاية الصفاء . واعلم أن تمام الكلام فى هذا الباب أن النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ، ومن لوازم تلك النفس الكمال فى الذكاء ، والفطنة . والحرية ، والاستعلاء ، والترفع عن الجسمانيات والشهوات ، فاذا كانت الروح فى غاية الصفاء والشرف . وكان البدن فى غاية النقاء والطهارة ، كانت هذه القوى المحركة والمدركة فى غاية الكمال لأنها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح . واصلة إلى البدن ، ومتى كان الفاعل والقابل فى غاية الكمال : كانت الآثار فى غاية القوة والشرف والصفاء

إذا عرفت هذا فقوله (ان الله اصطفى آدم ونوحا) معناه : ان الله تعالى اصطفى آدم اما من سكان العالم السفلى على قول من يقول : الملك أفضل من البشر ، أو من سكان العالم العلوى على قول من يقول : البشر أشرف المخلوقات ، ثم وضع كمال القوة الروحانية فى شعبة معينة من أولاد آدم عليه السلام ، هم شيث وأولاده ، إلى ادريس . ثم إلى نوح ، ثم إلى ابراهيم ، ثم حصل من ابراهيم شعبتان : اسمعيل واسحق . فجعل اسمعيل مبدأ لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل إسحق مبدأ لشعبتين : يعقوب وعيصو ، فوضع النبوة فى نسل يعقوب ، ووضع الملك فى نسل عيصو ، واستمر ذلك إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم . فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك إلى محمد صلى الله عليه وسلم . وبقيا أعنى الدين والملك

لأتباعه إلى قيام القيامة . ومن تأمل فى هذا الباب وصل إلى أسرار عجيبة

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : المراد بآل ابراهيم المؤمنون . كما فى قوله (أدخلوا آل فرعون) والصحيح أن المراد بهم الأولاد ، وهم المراد بقوله تعالى (انى جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين) وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه . فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون ، وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم . فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون وأتباعهما من الأنبياء ، ومنهم من قال : بل المراد : عمران بن ماثان والد مريم ، وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشا ، وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام ، قالوا : وبين العمرانين ألف وثمانمائة سنة . واحتج من قال بهذا القول على صحته بأمور : أحدها : أن المذكور عقيب قوله (وآل عمران على العالمين) هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الأم ، فكان صرف الكلام اليه أولى . وثانيها : أن المقصود من الكلام أن النصارى كانوا يحتجون على إلهية عيسى بالخوارق التى ظهرت على يديه . فالله تعالى يقول : إنما ظهرت على يده إكراما من الله تعالى إياه بها ، وذلك لأنه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة ، فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان أولى فى هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون . وثالثها : أن هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) واعلم أن هذه الوجوه ليست دلائل قوية ، بل هى أمور ظنية ، وأصل الاحتمال قائم

أما قوله تعالى ﴿ذرية بعضها من بعض﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى نصب قوله (ذرية) وجهان : الأول : أنه بدل من آل إبراهيم . والثانى. أن يكون نصبا على الحال . أى اصطفاهم فى حال كون بعضهم من بعض

﴿المسألة الثانية﴾ فى تأويل الآية وجوه :الأول : ذرية بعضها من بعض فى التوحيد والاخلاص والطاعة ، ونظيره قوله تعالى (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) وذلك بسبب اشتراكهم فى النفاق . والثانى : ذرية بعضها من بعض بمعنى أن غير آدم عليه السلام كانوا متولدين من آدم عليه السلام ، ويكون المراد بالذرية من سوى آدم

أما قوله تعالى ﴿والله سميع عليم﴾ فقال القفال : المعنى والله سميع لأقوال العباد ، عليم بضمائرهم وأفعالهم ، وانما يصطفى من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ، ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «٣٥» فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ «٣٦» فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ «٣٧»

يجعل رسالاته وقوله (إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين) وفيه وجه آخر : وهو أن اليهود كانوا يقولون : نحن من ولد إبراهيم ومن آل عمران ، فنحن أبناء الله وأحباؤه ، والنصارى كانوا يقولون : المسيح ابن الله ، وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل ، إلا أنه لتطييب قلوب العوام بقى مصرا عليه ، فالله تعالى كأنه يقول : والله سميع لهذه الأقوال الباطلة منكم ، عليم بأغراضكم الفاسدة من هذه الأقوال فيجازيكم عليها ، فكان أول الآية بياناً لشرف الأنبياء والرسل ، وآخرها تهديدا لهؤلاء الكاذبين الذين يزعمون أنهم مستقرون على أديانهم

واعلم أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصاً كثيرة :

فالقصة الاولى

واقعة حنة أم مريم عليهما السلام

قوله تعالى ﴿إذ قالت امرأت عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محرراً فتقبل منى إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إنى وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإنى سميتها مريم وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو

من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى موضع «إذ» من الاعراب أقوال : الأول : قال أبو عبيدة : إنها زائدة لغوا ، والمعنى : قالت امرأة عمران . ولاموضع لها من الاعراب . قال الزجاج : لم يصنع أبو عبيدة فى هذا شيئاً ، لأنه لايجوز إلغاء حرف من كتاب الله تعالى ، ولايجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة . والثانى : قال الأخفش والمبرد : التقدير : (اذكر إذ قالت امرأة عمران) ومثله فى كتاب الله تعالى كثير . الثالث : قال الزجاج : التقدير : واصطفى آل عمران على العالمين ، إذ قالت امرأة عمران ، وطعن ابن الانبارى فيه وقال : إن الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران باصطفاء آدم ونوح ، ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران ، استحال أن يقال : إن هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذى قالت امرأة عمران هذا الكلام فيه ويمكن أن يجاب عنه بأن أثر اصطفاء كل واحد إنما ظهر عند وجوده ، وظهور طاعاته . فجاز أن يقال : إن الله اصطفى آدم عند وجوده . ونوحا عند وجوده ، وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام . الرابع : قال بعضهم : هذا متعلق بما قبله ، والتقدير : والله سميع عليم إذ قالت امرأة عمران هذا القول ، فان قيل : إن الله سميع عليم قبل أن قالت المرأة هذا القول . فما معنى هذا التقييد ؟ قلنا : ان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام ، وعلمه تعالى بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك ، والتغير فى العلم والسمع إنما يقع فى النسب والمتعلقات

﴿المسألة الثانية﴾ أن زكريا بن اذن ، وعمران بن ماثان ، كانا فى عصر واحد ، وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ ، وقد تزوج زكريا بابنته إيشاع أخت مريم . وكان يحي وعيسى عليهما السلام ابنى خالة ، ثم فى كيفية هذا النذر روايات : الأولى : قال عكرمة : انها كانت عاقراً لاتلد ، وكانت تغبط النساء بالأولاد ، ثم قالت : اللهم إن لك على نذرا إن رزقتنى ولدا أن أتصدق به على بيت المقدس ليكون من سدنته

﴿والرواية الثانية﴾ قال محمد بن إسحق : إن أم مريم ماكان يحصل لها ولد حتى شاخت ، وكانت يوما فى ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد ، فدعت ربها أن يهب لها ولدا فحملت بمريم ، وهلك عمران ، فلما عرفت جعلته لله محررا ، أى خادما للسجد ، قال الحسن البصرى : انها إنما فعلت ذلك بالهام من الله ، ولولاه مافعلت كما رأى إبراهيم ذبح ابنه فى المنام ، فعلم أن ذلك أمر من الله وإن لم يكن عن وحى ، وكما ألهم الله أم موسى فقذفته فى اليم وليس بوحى

﴿المسألة الثالثة﴾ المحرر الذى يجعل حراً خالصا ، يقال : حررت العبد إذا خلصته عن الرق ، وحررت الكتاب اذا أصلحته . وخلصته فلم تبق فيه شيئا من وجوه الغلط ، ورجل حر إذا كان خالصا لنفسه ليس لأحد عليه تعلق ، والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحمأة والعيوب أما التفسير فقيل مخلصاً للعبادة ، عن الشعبى ، وقيل : خادما للبيعة ، وقيل عتيقاً من أمر الدنيا لطاعة الله ، وقيل : خادما لمن يدرس الكتاب ، ويعلم فى البيع ، والمعنى أنها نذرت أن تجعل ذلك الولد وقفاً على طاعة الله ، قال الأصم : لم يكن لبنى اسرائيل غنيمة ولا سبى ، فكان تحريرهم جعلهم أولادهم على الصفة التى ذكرنا . وذلك لأنه كان الأمر فى دينهم أن الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الأبوين ، فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ، ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى . وقيل : كان المحرر يجعل فى الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ، ثم يخير بين المقام والذهاب ، فان أبى المقام وأراد أن يذهب ذهب ، وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ، ولم يكن نبى إلا ومن نسله محرر فى بيت المقدس

﴿المسألة الرابعة﴾ هذا التحرير لم يكن جائزاً إلا فى الغلمان ، أما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والأذى ، ثم إن حنة نذرت مطلقاً إما لأنها بنت الأمر على التقدير ، أو لأنها جعلت ذلك النذر وسيلة إلى طلب الذكر

﴿المسألة الخامسة﴾ فى انتصاب قوله (محرراً) وجهان : الأول : أنه نصب على الحال من «ما» وتقديره : نذرت لك الذى فى بطنى محرراً . والثانى : وهو قول ابن قتيبة أن المعنى نذرت لك أن أجعل ما فى بطنى محررا . ثم قال الله تعالى حاكياً عنها (فتقبل منى إنك أنت السميع العليم) التقبل : أخذ الشىء على الرضا . قال الواحدى : وأصله من المقابلة ، لأنه يقابل بالجزاء ، وهذا كلام من لا يريد بما فعله إلا الطلب لرضا الله تعالى ، والاخلاص فى عبادته . ثم قالت (إنك أنت السميع العليم) والمعنى : أنك أنت السميع لتضرعى ودعائى وندائى العليم بما فى ضميرى وقلبى ونيتى

واعلم أن هذا النوع من النذر كان فى شرع بنى إسرائيل وغير موجود فى شرعنا ، والشرائع لا يمتنع اختلافها فى مثل هذه الأحكام . قال تعالى (فلما وضعتها) واعلم أن هذا الضمير إما أن يكون عائدا إلى الأنثى التى كانت فى بطنها وكان عالماً بأنها كانت أنثى ، أو يقال : انها عادت إلى النفس والنسمة أو يقال : عادت إلى المنذورة ثم قال تعالى (قالت رب انى وضعتها أنثى) واعلم أن الفائدة فى هذا الكلام أنه تقدم منها النذر فى تحرير ما فى بطنها . وكان الغالب على ظنها أنه ذكر ، فلم تشترط ذلك فى كلامها ، وكانت العادة عندهم أن الذى يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون

الأنثى، فقالت (رب إنى وضعتها أنثى) خائفة أن نذرها لم يقع الموقع الذى يعتد به ومعتذرة من إطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام لله تعالى، تعالى الله عن أن يحتاج إلى إعلامها، بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار

ثم قال الله تعالى ﴿والله أعلم بما وضعت﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم وابن عامر (وضعت) برفع التاء على تقدير أنها حكاية كلامها، والفائدة فى هذا الكلام أنها لما قالت (إنى وضعتها أنثى) خافت أن يظن بها أنها تخبر الله تعالى، فأزالت الشبهة بقولها (والله أعلم بما وضعت) وثبت أنها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام، والباقون بالجزم على أنه كلام الله، وعلى هذه القراءة يكون المعنى أنه تعالى قال: والله أعلم بما وضعت تعظيما لولدها، وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد، ومعناه والله أعلم بالشىء الذى وضعت وبما علق به من عظائم الأمور، وأن يجعله وولده آية للعالمين، وهى جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئاً، فلذلك تحسرت، وفى قراءة ابن عباس (والله أعلم بما وضعت) على خطاب الله لها، أى: أنك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات.

ثم قال تعالى حكاية عنها ﴿وليس الذكر كالانثى﴾ وفيه قولان: الأول: أن مرادها تفضيل الولد الذكر على الأنثى، وسبب هذا التفضيل من وجوه: أحدها: أن شرعهم أنه لايجوز تحرير الذكور دون الاناث: والثانى: أن الذكر يصح أن يستمر على خدمة موضع العبادة، ولا يصح ذلك فى الأنثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان. والثالث: الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الأنثى فانها ضعيفة لاتقوى على الخدمة. والرابع: أن الذكر لا يلحقه عيب فى الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الأنثى. والخامس: أن الذكر لايلحقه من التهمة عند الاختلاط مايلحق الأنثى فهذه الوجوه تقتضى فضل الذكر على الأنثى فى هذا المعنى

﴿والقول الثانى﴾ أن المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الأنثى على الذكر، كأنها قالت الذكر مطلوبى وهذه الأنثى موهوبة الله تعالى، وليس الذكر الذى يكون مطلوبى كالأنثى التى هى موهوبة لله، وهذا الكلام يدل على أن تلك المرأة كانت مستغرقة فى معرفة جلال الله عالمة بأن ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده العبد لنفسه

ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها ﴿وإنى سميتها مريم﴾ وفيه أبحاث: الأول: أن ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من أن عمران كان قد مات فى حال حمل حنة بمريم، فلذلك تولت الأم تسميتها، لأن العادة أن ذلك يتولاه الآباء

﴿البحث الثانى﴾ أن مريم فى لغتهم : العابدة ، فأرادت بهذه التسمية أن تطلب من الله تعالى أن يعصمها من آفات الدين والدنيا ، والذى يؤكد هذا قولها بعد ذلك (وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

﴿البحث الثالث﴾ أن قوله (وإنى سميتها مريم) معناه : وانى سميتها بهذا اللفظ أى جعلت هذا اللفظ اسما لها ، وهذا يدل على أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متغايرة ، ثم حكى الله تعالى عنها كلاما ثالثا ، وهو قولها (إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) وذلك لأنه لما فاتها ما كانت تريد من أن يكون رجلا خادما للمسجد ، تضرعت إلى الله تعالى فى أن يحفظها من الشيطان الرجيم ، وأن يجعلها من الصالحات القانتات ، وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم فى أول الكتاب.

ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال ﴿فتقبلها ربها بقبول﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ انما قال (فتقبلها ربها بقبول حسن) ولم يقل : فتقبلها ربها بتقبل، لأن القبول والتقبل متقاربان ، قال تعالى (والله أنبتكم من الأرض نباتا) أى إنباتا ، والقبول مصدر قولهم : قبل فلان الشىء قبولا إذا رضيه ، قال سيبويه : خمسة مصادر جاءت على فعول : قبول ، وطهور ، ووضوء ، ووقود ، وولوغ . إلا أن الأكثر فى الوقود إذا كان مصدرا الضم . وأجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم ، وروى ثعلب عن ابن الاعرابى يقال : قبلته قبولا وقبولا ، وفى الآية وجه آخر ، وهو أن ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل ، كالتصبر والتجلد ونحوهما ، فانهما يفيدان الجد فى إظهار الصبر والجلادة ، فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة فى إظهار القبول

فان قيل : فلم لم يقل : فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة أكمل

والجواب : أن لفظ التقبل وان أفاد ما ذكرنا ، إلا أنه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع ، أما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع ، فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة . ثم ذكر القبول ليفيد أن ذلك ليس على خلاف الطبع ، بل على وفق الطبع ، وهذه الوجوه وإن كانت ممتنعة فى حق الله تعالى ، الا أنها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة فى تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر المفسرون فى تفسير ذلك القبول الحسن وجوها : الأول : أنه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان ، روى أبو هريرة أن النبى صلى الله

عليه وسلم قال «مامن مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إلا مريم وابنها» ثم قال أبو هريرة : اقرؤا إن شئتم (وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان) طعن القاضى فى هذا الخبر ، وقال : انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده ، وانما قلنا : انه على خلاف الدليل لوجوه : أحدها : أن الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر ، والصبى ليس كذلك . والثانى : أن الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل أكثر من ذلك ، من إهلاك الصالحين وإفساد أحوالهم . والثالث : لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى عليهما السلام دون سائر الأنبياء عليهم السلام . الرابع : أن ذلك النخس لو وجد بقى أثره ، ولو بقى أثره لدام الصراخ والبكاء ، فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه ، واعلم أن هذه الوجوه محتملة ، وبأمثالها لايجوز دفع الخبر والله أعلم

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير أن الله تعالى تقبلها بقبول حسن ماروى أن حنة حين ولدت مريم لفتها فى خرقة وحملتها إلى المسجد ووضعتها عند الأحبار أبناء هارون ، وهم فى بيت المقدس كالحجبة فى الكعبة ، وقالت : خذوا هذه النـــذيرة ، فتنافسوا فيها لأنها كانت بنت إمامهم ، وكانت بنوماثان رؤس بنى إسرائيل وأحبارهم وملوكهم ، فقال لهم زكريا : أنا أحق بها عندى خالتها فقالوا لا. حتى نقترع عليها ، فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر ، فألقوا فيه أقلامهم التى كانوا يكتبون الوحى بها على أن كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ، ثم ألقوا أقلامهم ثلاث مرات ، ففى كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب أقلامهم ، فأخذها زكريا

﴿الوجه الثالث﴾ روى القفال عن الحسن أنه قال : إن مريم تكلمت فى صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثدياً قط ، وأن رزقها كان يأتيها من الجنة

﴿الوجه الرابع﴾ فى تفسير القبول الحسن أن المعتاد فى تلك الشريعة أن التحرير لايجوز إلا فى حق الغلام حين يصير عاقلا قادراً على خدمة المسجد ، ، وههنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد ، فهذا كله هو الوجوه المذكورة فى تفسير القبول الحسن

ثم قال الله تعالى (وأنبتها نباتاً حسنا) قال ابن الانبارى : التقدير أنبتها فنبتت هى نباتا حسنا ، ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى مايتعلق بالدنيا ، ومنهم من صرفه الى مايتعلق بالدين ، أما الأول فقالوا : المعنى أنها كانت تنبت فى اليوم مثل ماينبت المولود فى عام واحد ، وأما فى الدين فلأنها نبتت فى الصلاح والسداد والعفة والطاعة

ثم قال الله تعالى ﴿وكفلها زكريا﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل . وهو الذى ينفق على إنسان ويهتم باصلاح مصالحه . وفى الحديث «أنا وكافل اليتيم كهاتين» وقال الله تعالى (أكفلنيها)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (وكفلها) بالتشديد ثم اختلفوا فى زكريا فقرأ عاصم بالمد . وقرأ حمزة والكسائى بالقصر على معنى ضمها الله تعالى إلى زكريا ، فمن قرأ (زكرياء) بالمد أظهر النصب ومن قرأ بالقصر كان فى محل النصب والباقون قرأوا بالمد والرفع على معنى ضمها زكرياء الى نفسه ، وهو الاختيار ، لأن هذا مناسب لقوله تعالى (أيهم يكفل مريم) وعليه الأكثر ، وعن ابن كثير فى رواية (كفلها) بكسر الفاء ، وأما القصر والمد فى زكريا فهما لغتان. كالهيجاء والهيجا ، وقرأ مجاهد (فتقبلها ربها ، وأنبتها ، وكفلها) على لفظ الأمر فى الأفعال الثلاثة ، ونصب (ربها) كأنها كانت تدعو الله فقالت : اقبلها ياربها ، وأنبتها ياربها ، واجعل زكريا كافلا لها

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى كفالة زكريا عليه السلام إياها متى كانت فقال الأكثرون : كان ذلك حال طفوليتها ، وبه جاءت الروايات ، وقال بعضهم : بل انما كفلها بعد أن فطمت ، واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أنه تعالى قال (وأنبتها نباتاً حسنا) ثم قال (وكفلها زكريا) وهذا يوهم أن تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن . والثانى : أنه تعالى قال (وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عندالله) وهذا يدل على أنها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفالة ، وأصحاب القول الأول أجابوا بأن الواو لاتوجب الترتيب ، فلعل الانبات الحسن وكفالة زكرياء حصلا معا

وأما الحجة الثانية : فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال إنما وقع فى آخر زمان الكفالة

ثم قال الله ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «المحراب» الموضع العالى الشريف ، قال عمر بن أبى ربيعة :

ربة محراب إذا جئتها　　لم أدن حتى أرتقى سلما

واحتج الأصمعى على أن المحراب هو الغرفة بقوله تعالى (إذ تسوروا المحراب) والتسور لايكون إلا من علو ، وقيل : المحراب أشرف المجالس وأرفعها ، يروى أنها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة فى المسجد ، وجعل بابها فى وسطه لايصعد إليه إلا بسلم ، وكان إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا على صحة القول بكرامة الأولياء بهذه الآية ، ووجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أن زكرياء كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقا ، قال يامريم : أنى لك هذا قالت هو من عند الله ، فحصول ذلك الرزق عندها إما أن يكون خارقاً للعادة ، أو لايكون ، فان قلنا : إنه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة أوجه : الأول : أن على هذا التقدير لايكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ، ومعلوم أن المراد من الآية هذا المعنى . والثانى : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة) والقرآن دل على أنه كان آيسا من الولد بسبب شيخوخته ، وشيخوخة زوجته ، فلما رأى انخراق العادة فى حق مريم طمع فى حصول الولد فيستقيم قوله (هنالك دعا زكريا ربه) أما لوكان الذى شاهده فى حق مريم لم يكن خارقاً للعادة ، لم تكن مشاهدة ذلك سبباً لطمعه فى انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقر . الثالث : أن التنكير فى قوله (وجد عندها رزقا) يدل على تعظيم حال ذلك الرزق ، كأنه قيل : رزقا . أى رزق غريب عجيب ، وذلك إنما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية . لو كان خارقاً للعادة . الرابع : هو أنه تعالى قال (وجعلناها وابنها آية للعالمين) ولولا أنه ظهر عليهما من الخوارق ، وإلا لم يصح ذلك ، فان قيل : لم لايجوز أن يقال : المراد من ذلك هو أن الله تعالى خلق لها ولداً من غير ذكر ، قلنا : ليس هذا بآية ، بل يحتاج تصحيحه إلى آية ، فكيف نحمل الآية على ذلك ، بل المراد من الآية مايدل على صدقها وطهارتها ، وذلك لايكون إلا بظهور خوارق العادات على يدها ، كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام . الخامس : ماتواترت الروايات به أن زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء فى الصيف ، وفاكهة الصيف فى الشتاء ، فثبت أن الذى ظهر فى حق مريم عليها السلام كان فعلا خارقا للعادة ، فنقول : إما أن يقال : إنه كان معجزة لبعض الأنبياء أو ما كان كذلك ، والأول باطل لأن النبى الموجود فى ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ، ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشأنه ، فكان يجب أن لايشتبه أمره عليه ، وأن لايقول لمريم (أنى لك هذا) وأيضا فقوله تعالى (هنالك دعا زكريا ربه) مشعر بأنه لما سألها عن أمر تلك الأشياء ثم أنها ذكرت له أن ذلك من عند الله فهنا لك طمع فى انخراق العادة فى حصول الولد من المرأة العقيمة الشيخة العاقر . وذلك يدل على أنه ما وقف على تلك الأحوال الا باخبار مريم ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أن تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام . فلم يبق إلا أن يقال : إنها كانت كرامة لعيسى عليه السلام . أو كانت كرامة لمريم عليها السلام ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الأولياء

اعترض أبو على الجبائى وقال : لم لايجوز أن يقال إن تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام ، وبيانه من وجهين : الأول : أن زكريا عليه السلام دعا لها على الاجمال أن يوصل الله اليها رزقاً ، وأنه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما يأتيها من الأرزاق من عند الله تعالى . فاذا رأى شيئاً بعينه فى وقت معين قال لها (أنى لك هذا قالت هو من عند الله) فعند ذلك يعلم أن الله تعالى أظهر بدعائه تلك المعجزة . والثانى : يحتمل أن يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقاً معتاداً ، إلا أنه كان يأتيها من السماء ، وكان زكريا يسألها عن ذلك حذراً من أن يكون يأتيها من عند إنسان يبعثه اليها ، فقالت هو من عند الله لا من عند غيره

﴿المقام الثانى﴾ أنا لانسلم أنه كان قد ظهر على مريم شىء من خوارق العادات ، بل معنى الآية أن الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على أيدى المؤمنين الذين كانوا يرغبون فى الانفاق على الزاهدات العابدات ، فكان زكريا عليه السلام إذا رأى شيئا من ذلك خاف أنه ربما أتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغى ، فكان يسألها عن كيفية الحال ، هذا مجموع ماقاله الجبائى فى تفسيره وهو فى غاية الضعف ، لأنه لو كان ذلك معجزاً لزكريا عليه السلام كان مأذوناً له من عند الله تعالى فى طلب ذلك ، ومتى كان مأذونا فى ذلك الطلب كان عالما قطعاً بأنه يحصل ، واذا علم ذلك امتنع أن يطلب منها كيفية الحال ، ولم يبق أيضا لقوله (هنا لك دعا زكريا ربه) فائدة ، وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثانى

وأما سؤاله الثالث ففى غاية الركاكة ، لأن على هذا التقدير لايبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة ، وأيضا فان كان فى قلبه احتمال أنه ربما أتاها هذا الرزق من الوجه الذى لا ينبغى فبمجرد إخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الأسئلة وبالله التوفيق

أما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بأنها دلالات صدق الأنبياء ، ودليل النبوة لايوجد مع غير الأنبياء ، كما أن الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لاجرم لايوجد فى حق غير العالم

والجواب من وجوه : الأول : وهو أن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعى ، فان ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً ، وان ادعى الولاية فذلك يدل على كونه وليا : والثانى : قال بعضهم : الأنبياء مأمورون باظهارها ، والأولياء مأمورون باخفائها : والثالث : وهو أن النبى يدعى المعجز ويقطع به ، والولى لايمكنه أن يقطع به : والرابع: أن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة ، والكرامة لايجب انفكاكها عن المعارضة ، فهذا جملة

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ «٣٨»

الكلام فى هذا الباب وبالله التوفيق

ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليه السلام ﴿إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ فهذا يحتمل أن يكون من جملة كلام مريم ، وأن يكون من كلام الله سبحانه وتعالى ، وقوله (بغير حساب) أى بغير تقدير لكثرته ، أو من غير مسألة سألها على سبيل يناسب حصولها ، وهذا كقوله (ويرزقه من حيث لا يحتسب) وههنا آخر الكلام فى قصة حنة

القصة الثانية

واقعة زكريا عليه السلام

قوله تعالى ﴿هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قولنا : ثم ، وهناك ، هنالك، يستعمل فى المكان ، ولفظة : عند ، وحين يستعملان فى الزمان ، قال تعالى (فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين) وهو إشارة إلى المكان الذى كانوا فيه ، وقال تعالى (إذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا) أى فى ذلك المكان الضيق ، ثم قد يستعمل لفظة «هنالك» فى الزمان أيضا ، قال تعالى (هنالك الولاية لله الحق) فهذا إشارة إلى الحال والزمان

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (هنالك دعا زكريا ربه) إن حملناه على المكان فهو جائز ، أى فى ذلك المكان الذى كان قاعداً فيه عند مريم عليها السلام ، وشاهد تلك الكرامات دعا ربه ، وان حملناه على الزمان فهو أيضا جائز ، يعنى فى ذلك الوقت دعا ربه

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن قوله (هنالك دعا) يقتضى أنه دعا بهذا الدعاء عند أمر عرفه فى ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء ، وقد اختلفوا فيه ، والجمهور الأعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا: هو أن زكريا عليه السلام رأى عند مريم من فاكهة الصيف فى الشتاء ، ومن فاكهة الشتاء فى الصيف ، فلما رأى خوارق العادات عندها ، طمع فى أن يخرقها الله تعالى فى حقه أيضا فيرزقه الولد

من الزوجة الشيخة العاقر

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الأولياء ، وإرهاصات الأنبياء ، قالوا : إن زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة فى حق مريم عليها السلام ؛ اشتهى الولد وتمناه ، فدعا عند ذلك . واعلم أن القول الأول أولى ، وذلك لأن حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات ، فرؤية ذلك لا يحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة ، وأما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه فى أن يطلب أيضا فعلا خارقا للعادة ، ومعلوم أن حدوث الولد من الشيخ الهرم . والزوجة العاقر من خوارق العادات ، فكان حمل الكلام على هذا الوجه أولى

فان قيل : ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات ، إلا عند ما شاهد تلك الكرامات عند مريم عليها السلام ، كان فى هذا نسبة الشك فى قدرة الله تعالى إلى زكريا عليه السلام

فان قلنا : انه كان عالما بقدرة الله على ذلك ، لم تكن مشاهدة تلك الأشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى ، فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات أثر فى ذلك ، فلا يبقى لقوله هنالك أثر

والجواب : أنه كان قبل ذلك عالما بالجواز ، فأما أنه هل يقع أم لا فلم يكن عالما به ، فلما شاهد علم أنه إذا وقع كرامة لولى ، فبأن يجوز وقوع معجزة لنبى كان أولى ، فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات

﴿المسألة الثالثة﴾ ان دعاء الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام لايكون إلا بعد الأذن ، لاحتمال أن لاتكون الأجابة مصلحة ، فحينئذ تصير دعوته مردودة ، وذلك نقصان فى منصب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، هكذا قاله المتكلمون . وعندى فيه بحث ، وذلك لأنه تعالى لما أذن فى الدعاء مطلقا ، وبين أنه تارة يجيب وأخرى لايجيب ، فللرسول أن يدعو كلما شاء وأراد مما لايكون معصية ، ثم انه تعالى تارة يجيب وأخرى لايجيب ، وذلك لايكون نقصانا بمنصب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، لأنهم على باب رحمة الله تعالى سائلون ، فان أجابهم فبفضله وإحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق . أما قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (هب لى من لدنك ذرية طيبة) ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام فى لفظة «لدن» فسيأتى فى سورة الكهف ، والفائدة فى ذكره ههنا أن حصول الولد فى العرف والعادة له أسباب مخصوصة ، فلما طلب الولد مع فقد ان تلك

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّى فِى الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ «٣٩» قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِى غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِىَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِى عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ «٤٠»

الأسباب ، كان المعنى : أريد منك إلهى أن تعزل الأسباب فى هذه الواقعة ، وأن تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شىء من هذه الأسباب

﴿المسألة الثانية﴾ الذرية النسل ، وهو لفظ يقع على الواحد ، والجمع ، والذكر والأنثى ، والمراد منه ههنا : ولد واحد ، وهو مثل قوله (فهب لى من لدنك وليا) قال الفراء : وأنث (طيبة) لتأنيث الذرية فى الظاهر ، فالتأنيث والتذكير تارة يجىء على اللفظ ، وتارة على المعنى ، وهذا إنما نقوله فى أسماء الأجناس ، أما فى أسماء الأعلام فلا ، لأنه لايجوز أن يقال : جاءت طلحة ، لأن أسماء الأعلام لاتفيد إلا ذلك الشخص ، فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها إلا التذكير

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى ﴿إنك سميع الدعاء﴾ ليس المراد منه أن يسمع صوت الدعاء فذلك معلوم ، بل المراد منه أن يجيب دعاءه ولايخيب رجاءه ، وهو كقول المصلين : سمع الله لمن حمده ، يريدون قبل حمد من حمد من المؤمنين ، وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فى سورة مريم (ولم أكن بدعائك رب شقيا)

قوله تعالى ﴿فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾

وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (فناداه الملائكة) على التذكير والامالة ، والباقون بالتاء على التأنيث على اللفظ ، وقيل : من ذكر فلأن الفعل قبل الاسم ، ومن أنث فلأن الفعل للملائكة ، وقرأ ابن عامر (المحراب) بالامالة ، والباقون بالتفخيم ، وفى قراءة ابن مسعود (فناداه جبريل)

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر اللفظ يدل على أن النداء كان من الملائكة ، ولا شك أن هذا فى التشريف أعظم ، فان دل دليل منفصل على أن المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا اليه ،

وحملنا هذا اللفظ على التأويل . فانه يقال : فلان يأكل الأطعمة الطيبة ، ويلبس الثياب النفيسة، أى يأكل من هذا الجنس ، ويلبس من هذا الجنس ، مع أن المعلوم أنه لم يأكل جميع الأطعمة ، ولم يلبس جميع الأثواب . فكذا ههنا ، ومثله فى القرآن (الذين قال لهم الناس) وهم نعيم بن مسعود (إن الناس) يعنى أبا سفيان ، قال المفضل بن سلمة : إذا كان القائل رئيساً جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع أصحابه معه ، فلما كان جبريل رئيس الملائكة ، وقلما يبعث إلا ومعه جمع صح ذلك

أما قوله ﴿وهو قائم يصلى فى المحراب﴾ فهو يدل على أن الصلاة كانت مشروعة فى دينهم ، والمحراب قدذكرنا معناه

أما قوله ﴿أن الله يبشرك بيحيي﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما البشارة فقدفسرناها فى قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وفى قوله (يبشرك بيحيي) وجهان : الأول : أنه تعالى كان قد عرف زكريا أنه سيكون فى الأنبياء رجل اسمه يحي وله ذرية عالية ؛ فاذا قيل : ان ذلك النبي المسمى بيحيي هو ولدك ؛ كان ذلك بشارة له بيحيي عليه السلام . والثانى : أن يكون المعنى : أن الله يبشرك بولد اسمه يحي

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر وحمزة «إن» بكسر الهمزة . والباقون بفتحها ، أما الكسر فعلى إرادة القول ، أو لأن النداء نوع من القول ، وأما الفتح فتقديره : فنادته الملائكة بأن الله يبشرك

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة والكسائى (يبشرك) بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين ، وقرأ الباقون (يبشرك) وقرئ أيضا (يبشرك) قال أبو زيد : يقال : بشر يبشر بشرا ، وبشر يبشر تبشيرا، وأبشر يبشر ثلاث لغات

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائى (يحي) بالامالة لاجل الياء ، والباقون بالتفخيم ، وأما أنه لم سمى يحي فقد ذكرناه فى سورة مريم ، واعلم أنه تعالى ذكر من صفات يحي ثلاثة أنواع :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (مصدقا بكلمة من الله) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : قوله (مصدقا بكلمة من الله) نصب على الحال لأنه نكرة ، ويحي معرفة

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بكلمة (من الله) قولان : الأول : وهو قول أبى عبيدة : أنها كتاب من الله ، واستشهد بقولهم : أنشد فلان كلمة ، والمراد به القصيدة الطويلة

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار الجمهور : أن المراد من قوله (بكلمة من الله) هو عيسى عليه السلام ، قال السدى : لقيت أم عيسى أم يحي عليهما السلام ، وهذه حامل بيحيي وتلك بعيسى ،

فقالت : يامريم أشعرت أني حبلى ؟ فقالت مريم : وأنا أيضاحبلى . قالت امرأة زكريا فانيوجدت مافي بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله (مصدقا بكلمة من الله) وقال ابن عباس : ان يحيي كان أكبر سنا من عيسى بستة أشهر . وكان يحيي أول من آمن وصدق بأنه كلمة الله وروحه ، ثم قتل يحيي قبل رفع عيسى عليهما السلام ، فان قيل : لم سمى عيسى كلمة فى هذه الآية ، وفى قوله (إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته) قلنا : فيه وجوه : الأول : أنه خلق بكلمة الله ، وهو قوله «كن» من غير واسطة الأب ، فلما كان تكوينه بمحض قول الله « كن» وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الأب والبذر ، لاجرم سمى «كلمة» كما يسمى المخلوق خلقا ، والمقدور قدرة ، والمرجو رجاء ، والمشتهى شهوة ، وهذا باب مشهور فى اللغة . والثانى : أنه تكلم فى الطفولية ، وآتاه الله الكتاب فى زمان الطفولية ، فكان فى كونه متكلما بالغاً مبلغا عظيما ، فسمى كلمة بهذا التأويل وهو مثل مايقال : فلان جود وإقبال إذا كان كاملا فيهما . والثالث : أن الكلمة كما أنها تفيد المعانى والحقائق ، كذلك عيسى كان يرشد إلى الحقائق والأسرار الالهية . فسمى «كلمة» بهذا التأويل ، وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى أحيا به من الضلالة كما يحيا الانسان بالروح ، وقد سمى الله القرآن روحا ، فقال (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) والرابع : أنه قد وردت البشارة به فى كتب الأنبياء الذين كانوا قبله ، فلما جاء قيل : هذا هو تلك الكلمة ، فسمى كلمة بهذا التأويل قالوا : ووجه المجاز فيه أن من أخبر عن حدوث أمر فاذا حدث ذلك الأمر قال : قد جاء قولى وجاء كلامى ، أى ما كنت أقول وأتكلم به ، ونظيره قوله تعالى (وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار) وقال (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) الخامس : أن الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله ، فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم : كلمة الله ، وروح الله . واعلم أن كلمة الله هى كلامه ، وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته ، وعلى قول المعتزلة أصوات يخلقها الله تعالى فى جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة ، والعلم الضرورى حاصل بأن الصفة القديمة أو الأصوات التى هى أعراض غير باقية يستحيل أن يقال : انها هى ذات عيسى عليه السلام ، ولما كان ذلك باطلا فى بداهة العقول لم يبق إلا التأويل

﴿الصفة الثانية﴾ ليحيي عليه السلام قوله (وسيداً) والمفسرون ذكروا فيه وجوها : الأول : قال ابن عباس : السيد الحليم ، وقال الجبائى : انه كان سيداً للمؤمنين ، رئيسا لهم فى الدين : أعنى فى العلم والحلم والعبادة والورع ، وقال مجاهد : الكريم على الله ، وقال ابن المسيب : الفقيه العالم، وقال عكرمة الذى لايغلبه الغضب ، قال القاضى : السيد هو المتقدم المرجوع اليه ، فلما كان سيداً فى

الدين كان مرجوعا اليه فى الدين وقدوة فى الدين، فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وحصورا) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير الحصور: والحصر فى اللغة الحبس. يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل: أى اعتقل بطنه، والحصور الذى يكتم السر ويحبسه. والحصور الضيق البخيل وأما المفسرون: فلهم قولان: أحدهما: أنه كان عاجزا عن إتيان النساء، ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة، ومنهم من قال: كان ذلك لتعذر الانزال، ومنهم من قال: كان ذلك لعدم القدرة، فعلى هذا الحصور فعول بمعنى: مفعول، كأنه قال محصور عنهن، أى محبوس، ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى: محلوب، وهذا القول عندنا فاسد. لأن هذا من صفات النقصان، وذكر صفة النقصان فى معرض المدح لا يجوز. ولأن على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار المحققين، أنه الذى لا يأتى النساء لا للعجز بل للعفة والزهد. وذلك لأن الحصور هو الذى يكثر منه حصر النفس. ومنعها كالأكول الذى يكثر منه الأكل وكذا الشروب والظلوم، والغشوم، والمنع، إنما يحصل ان لو كان المقتضى قائما. فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين، والا لما كان حاصراً لنفسه. فضلا عن أن يكون حصوراً لأن الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة. وعلى هذا: الحصور بمعنى الحاصر، فعول بمعنى فاعل

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ترك النكاح أفضل. وذلك لأنه تعالى مدحه بترك النكاح، وذلك يدل على أن ترك النكاح أفضل فى تلك الشريعة، وإذا ثبت أن الترك فى تلك الشريعة أفضل، وجب أن يكون الأمر كذلك فى هذه الشريعة بالنص والمعقول، أما النص فقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وأما المعقول فهو أن الأصل فى الثابت بقاؤه على ما كان، والنسخ على خلاف الأصل

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله (ونبيا) واعلم أن السيادة إشارة إلى أمرين: أحدهما: قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين. والثانى: ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التأديب والأمر بالمعروف. والنهى عن المنكر. وأما الحصور فهو إشارة إلى الزهد التام. فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك، لأنه ليس بعدهما إلا النبوة

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله (من الصالحين) وفيه ثلاثة أوجه: الأول: معناه أنه من أولاد

الصالحين . والثانى : أنه خير كما يقال فى الرجل الخير : إنه من الصالحين : والثالث : أن صلاحه كان أتم من صلاح سائر الأنبياء ، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «مامن نبى إلا وقد عصى ، أو هم بمعصية غير يحيى فانه لم يعص ولم يهم»

فان قيل : لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة فى وصفه بعد ذلك بالصلاح ؟

قلنا : أليس أن سليمان عليه السلام بعد حصول النبوة قال (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) وتحقيق القول فيه : أن للأنبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة ، فذلك القدر بالنسبة اليهم يجرى مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ، ثم بعد اشتراكهم فى ذلك القدر تتفاوت درجاتهم فى الزيادة على ذلك القدر ، وكل من كان أكثر نصيباً منه كان أعلى قدراً والله أعلم

قوله تعالى ﴿قال رب أنى يكون لى غلام﴾

فى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ قوله (رب) خطاب مع الله أو مع الملائكة لأنه جائز أن يكون خطاباً مع الله ، لأن الآية المتقدمة دلت على أن الذين نادوه هم الملائكة ، وهذا الكلام لابد أن يكون خطاباً مع ذلك المنادى لامع غيره ، ولاجائز أن يكون خطابا مع الملك ، لأنه لايجوز للانسان أن يقول للملك : يارب

والجواب : للمفسرين فيه قولان : الأول : أن الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به ، تعجب زكريا عليه السلام ورجع فى إزالة ذلك التعجب الى الله تعالى . والثانى : أنه خطاب مع الملائكة ، والرب إشارة إلى المربى ، ويجوز وصف المخلوق به ، فانه يقال : فلان يربينى ويحسن الى

﴿السؤال الثانى﴾ لما كان زكريا عليه السلام هو الذى سأل الولد ، ثم أجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعده ؟

الجواب : لم يكن هذا الكلام لأجل أنه كان شاكا فى قدرة الله تعالى على ذلك ، والدليل عليه وجهان : الأول : أن كل أحد يعلم أن خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة ، لأنه لو كان لانطفة إلا من خلق ، ولاخلق إلا من نطفة ، لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث فى الأزل وهو محال ، فعلمنا أنه لابد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لامن نطفة أو من نطفة خلقها الله تعالى لا من انسان

﴿والوجه الثانى﴾ أن زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى ، فلو كان ذلك محالا ممتنعاً لما طلبه من الله تعالى ، فثبت بهذين الوجهين أن قوله (أنى يكون لى غلام) ليس للاستبعاد ، بل ذكر العلماء فيه وجوها : الأول : أن قوله (أنى) معناه : من أين . ويحتمل أن يكون معناه : كيف تعطى ولداً على القسم الأول أم على القسم الثانى ، وذلك لأن حدوث الولد يحتمل وجهين : أحدهما : أن يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد مع شيخوخته ، فقوله (أنى يكون لى غلام) معناه : كيف تعطى الولد على القسم الأول أم على القسم الثانى؟ فقيل له كذلك . أى على هذه الحال ، والله يفعل مايشاء وهذا القول ذكره الحسن والأصم . والثانى : أن من كان آيسا من الشىء ، مستبعداً لحصوله ووقوعه إذا اتفق أن حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ، فيقول : كيف حصل هذا ، ومن أين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه أموالا عظيمة ، يقول : كيف وهبت هذه الأموال ، ومن أين سمحت نفسك بهبتها ؟ فكذا ههنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعداً لذلك ثم اتفق إجابة الله تعالى اليه ، صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام . الثالث : أن الملائكة لما بشروه بيحيى ، لم يعلم أنه يرزق الولد من جهة أنثى أو من صلبه . فذكر هذا الكلام لذاك الاحتمال . الرابع : أن العبد إذا كان فى غاية الاشتياق إلى شىء فطلبه من السيد ، ثم إن السيد يعده بأنه سيعطيه بعد ذلك ، فالتذ السائل بسماع ذلك الكلام ، فربما أعاد السؤال ليعيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة أخرى فالسبب فى إعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون من هذا الباب . الخامس : نقل عن سفيان بن عيينة أنه قال : كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسى ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لاجرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا شكا فى قدرة الله تعالى فقال ماقال . السادس : نقل عن السدى أن زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال إن هذا الصوت من الشيطان ، وقد سخر منك فاشتبه الأمر على زكريا عليه السلام فقال (رب أنى يكون لى غلام) وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحى والملائكة لا من إلقاء الشيطان قال القاضى : لا يجوز أن يشتبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحى على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن أن يقال : لما قامت المعجزات على صدق الوحى فى كل مايتعلق بالدين لاجرم حصل الوثوق هناك بأن الوحى من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان ، فيه أما مايتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك المعجز فلا جرم بقى احتمال كون ذلك من الشيطان فلاجرم رجع إلى الله تعالى فى أن يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال

قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّى آيَةً قَالَ ءايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ «٤١» وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَامَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ «٤٢» يَامَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي

أما قوله تعالى ﴿وقد بلغنى الكبر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكبر مصدر كبر الرجل يكبر إذا أسن ، قال ابن عباس : كان يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان

﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل المعانى كل شىء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك ، وكلما جاز أن يقول : بلغت الكبر جاز أن يقول بلغنى الكبر يدل عليه قول العرب : لقيت الحائط ، وتلقانى الحائط

فان قيل : يجوز بلغنى البلد فى موضع بلغت البلد ، قلنا : هذا لا يجوز ، والفرق بين الموضعين أن الكبر كالشىء الطالب للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه ، والانسان أيضا يأتيه بمرور السنين عليه ، أما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب، فظهر الفرق

أما قوله ﴿وامرأتى عاقر﴾

اعلم أن العاقر من النساء التى لا تلد . يقال : عقر يعقر عقراً ، ويقال أيضا عقر الرجل ، وعقر بالحركات الثلاث فى القاف إذا لم يحمل له ، ورمل عاقر : لا ينبت شيئاً ، واعلم أن زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد

أما قوله ﴿قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾ ففيه بحثان : الأول : أن قوله (قال) عائد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور فى قوله (قال رب أنى يكون لى غلام) وقد ذكرنا أن ذلك يحتمل أن يكون هو الله تعالى ، وأن يكون هو جبريل

﴿البحث الثانى﴾ قال صاحب الكشاف (كذلك الله) مبتدأ وخبر ، أى على نحو هذه الصفة الله ، ويفعل ما يشاء بيان له ، أى يفعل ما يريد من الأفاعيل الخارقة للعادة

قوله تعالى ﴿قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشى والابكار وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على

وَارْكَعِى مَعَ الرَّاكِعِينَ «٤٣»

نساء العالمين يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين ﴾

واعلم أن زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشربه . وثقته بكرم ربه . وانعامه عليه ، أحب أن يجعل له علامة تدل على حصول العلوق ، وذلك لأن العلوق لا يظهر فى أول الأمر فقال (رب اجعل لى آية) فقال الله تعالى (آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكرههنا ثلاثة أيام ، وذكر فى سورة مريم ثلاث ليال ، فدل مجموع الآيتين على أن تلك الآية كانت حاصلة فى الأيام الثلاثة مع لياليها

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام فلم يقدر أن يكلم الناس إلا رمزا ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن يكون ذلك آية على علوق الولد . والثانية : أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا ، وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ، ليكون فى تلك المدة مشتغلا بذكر الله تعالى ، وبالطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة . وعلى هذا التقدير يصير الشىء الواحد علامة على المقصود ، وأداء لشكر تلك النعمة ، فيكون جامعا لكل المقاصد

ثم اعلم أن تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه: أحدها : أن قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر ، وعجزه عن التكلم بأمور الدنيا من أعظم المعجزات . وثانيها : أن حصول ذلك المعجز فى تلك الأيام المقدرة مع سلامة البنية ، واعتدال المزاج من جملة المعجزات . وثالثها : أن إخباره بأنه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ، ثم ان الأمر خرج على وفق هذا الخبر يكون أيضا من المعجزات

﴿القول الثانى فى تفسير هذه الآية﴾ وهو قول أبى مسلم : أن المعنى أن زكرياء عليه السلام لما طلب من الله تعالى آية تدله على حصول العلوق ، قال آيتك أن لا تكلم ، أى تصير مأموراً بأن لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق ، أى تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل ، معرضا عن الخلق والدنيا ، شاكرا لله تعالى على إعطاء مثل هذه الموهبة ، فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا أمرت بهذه الطاعة ، فاعلم أنه قد حصل المطلوب ، وهذا القول عندى حسن معقول ، وأبو مسلم حسن الكلام فى التفسير ، كثير الغوص على الدقائق واللطائف

﴿القول الثالث﴾ روى عن قتادة أنه عليه الصلاة والسلام عوقب بذلك ، من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة ، فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام

أما قوله ﴿إلا رمزاً﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أصل الرمز الحركة ، يقال : ارتمز إذا تحرك ، ومنه قيل للبحر : الراموز ، ثم اختلفوا فى المراد بالرمز ههنا على أقوال : أحدها : أنه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد ، أو الرأس . أوالحاجب ، أو العين ، أو الشفة : والثانى : أنه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا : وحمل الرمز على هذا المعنى أولى ، لأن الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز ، مطابقة لحركاتهما عند النطق ، فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعانى الذهنية أسهل : والثالث : وهو أنه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفى ، وأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه

فان قيل : الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه ؟

قلنا : لما أدى ماهو المقصود من الكلام سمى كلاما ، ويجوز أيضا أن يكون استثناء منقطعاً فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفى فان الاشكال زائل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ يحي بن وثاب (إلا رمزاً) بضمتين جمع رموز ، كرسول ورسل ، وقرئ (رمزاً) بفتح الراء والميم جمع رامز ، كخادم وخدم ، وهو حال منه ومن الناس ، ومعنى (إلا رمزا) الامترامزين ، كما يتكلم الناس مع الأخرس بالاشارة ويكلمهم

ثم قال الله تعالى ﴿واذكر ربك كثيراً﴾ وفيه قولان : أحدهما : أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا (إلا رمزا) فأما فى الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا ، وكان ذلك من المعجزات الباهرة

﴿والقول الثانى﴾ إن المراد منه الذكر بالقلب ، وذلك لأن المستغرقين فى بحار معرفة الله تعالى عادتهم فى الأول أن يواظبوا على الذكر اللسانى مدة ، فاذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكت اللسان وبقى الذكر فى القلب ، ولذلك قالوا : من عرف الله كل لسانه فكأن زكريا عليه السلام أمر بالسكوت واستحضار معانى الذكر والمعرفة واستدامتها

ثم قال ﴿وسبح بالعشى والابكار﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «العشى» من حين تزول الشمس الى أن تغيب ، قال الشاعر :

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفىء من برد العشى تذوق

والفىء ، إنما يكون من حين زوال الشمس الى أن يتناهى غروبها ، وأما الابكار فهو مصدر أبكر يبكر إذا خرج الأمر فى أول النهار ، ومثله بكر وابتكر وبكر ، ومنه الباكورة لأول الثمرة ، هذا هو أصل اللغة ، ثم سمى ما بين طلوع الفجر الى الضحى : إبكارا ، كما سمى إصباحا ، وقرأ بعضهم (والابكار) بفتح الهمزة ، جمع بكر . كسحر وأسحار ، ويقال : أتيته بكراً بفتحتين

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (وسبح) قولان : أحدهما : المراد منه : وصل ، لأن الصلاة تسمى تسبيحا ، قال الله تعالى (فسبحان الله حين تمسون) وأيضا الصلاة مشتملة على التسبيح . فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح ، وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين : الأول : أنا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله (واذكر ربك) فرق ، وحينئذ يبطل العطف ، لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز . والثانى : وهو أنه شديد الموافقة لقوله تعالى (أقم الصلاة طرفى النهار)

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (واذكر ربك) محمول على الذكر باللسان

القصـــة الثالثة

وصفه طهارة مريم صلوات الله عليها

قوله سبحانه وتعالى ﴿وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الاعراب ههنا فى «إذ» هو ماذكرناه فى قوله (إذ قالت امرأة عمران) من قوله (سميع عليم) ثم عطف عليه (إذ قالت الملائكة) وقيل : تقديره واذكر إذ قالت الملائكة

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده ، وهذا كقوله (ينزل الملائكة بالروح من أمره) يعنى جبريل ، وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا أنه يجب المصير اليه ، لأن سورة مريم دلت على أن المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل عليه السلام ، وهو قوله (فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى اليهم من أهل القرى) وإذا كان كذلك كان إرسال جبريل عليه السلام اليها إما أن يكون كرامة لها ، وهو مذهب من يجوز كرامات الأولياء ، أو إرهاصا لعيسى عليه السلام . وذلك جائز عندنا ، وعند الكعبى من المعتزلة ، أو معجزة لزكرياء عليه السلام ، وهو قول جمهور المعتزلة ، ومن الناس من قال : إن ذلك كان على سبيل النفث فى الروع والالهام . والالقاء فى القلب ، كما كان فى حق أم موسى عليه السلام فى قوله (وأوحينا إلى أم موسى)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن المذكور فى هذه الآية أولا هو الاصطفاء ، وثانياً التطهير ، وثالثاً : الاصطفاء على نساء العالمين ، ولا يجوز أن يكون الاصطفاء أولا من الاصطفاء الثانى . لما أن التصريح

بالتكرير غير لائق ، فلابد من صرف الاصطفاء الأول إلى ما اتفق لها من الأمور الحسنة فى أول عمرها ، والاصطفاء الثانى إلى ما اتفق لها فى آخر عمرها

﴿النوع الأول من الاصطفاء﴾ فهو أمور : أحدها : أنه تعالى قبل تحريرها مع أنها كانت أنثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث . وثانيها : قال الحسن : إن أمها لما وضعتها ماغذتها طرفة عين ، بل ألقتها إلى زكريا ، وكان رزقها يأتيها من الجنة . وثالثها : أنه تعالى فرغها لعبادته ، وخصها فى هذا المعنى بأنواع اللطف والهداية والعصمة . ورابعها : أنه كفاها أمر معيشتها ، فكان يأتيها رزقها من عندالله تعالى ، على ماقال الله تعالى (أنى لك هذا قالت هو من عندالله) وخامسها : أنه تعالى أسمعها كلام الملائكة شفاها ، ولم يتفق ذلك لأنثى غيرها ، فهذا هو المراد من الاصطفاء الأول ، وأما التطهير ففيه وجوه : أحدها : أنه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية ، فهو كقوله تعالى فى أزواج النبى صلى الله عليه وسلم (ويطهركم تطهيراً) وثانيها : أنه تعالى طهرها عن مسيس الرجال . وثالثها : طهرها عن الحيض ، قالوا : كانت مريم لاتحيض . ورابعها : وطهرك من الأفعال الذميمة ، والعادات القبيحة . وخامسها : وطهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم

﴿وأما الاصطفاء الثانى﴾ فالمراد أنه تعالى وهب لها عيسى عليه السلام من غير أب ، وأنطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة ، وجعلها وابنها آية للعالمين ، فهذا هو المراد من هذه الألفاظ الثلاثة

﴿المسألة الخامسة﴾ روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «حسبك من نساء العالمين أربع : مريم وآسية امرأة فرعون ، وخديجة ، وفاطمة عليهن السلام» فقيل هذا الحديث دل على أن هؤلاء الأربع أفضل من سائر النساء ، وهذه الآية دلت على أن مريم عليها السلام أفضل من الكل ، وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمى زمانها ، فهذا ترك الظاهر

ثم قال تعالى ﴿يا مريم اقنتى لربك واسجدى﴾ وقد تقدم تفسير القنوت فى سورة البقرة فى قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) وبالجملة فلما بين تعالى أنها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله أوجب عليها مزيد الطاعات . شكراً لتلك النعم السنية ، وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع ؟

والجواب من وجوه : الأول : أن الواو تفيد الاشتراك ، ولا تفيد الترتيب . الثانى : أن غاية قرب العبد من الله أن يكون ساجداً قال عليه الصلاة والسلام «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا سجد» فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة ، لا جرم قدمه على سائر الطاعات :

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ «٤٤»

ثم قال (واركعى مع الراكعين) وهو إشارة إلى الأمر بالصلاة ، فكأنه تعالى يأمرها بالمواظبة على السجود فى أكثر الأوقات ، وأما الصلاة فانها تأتى بها فى أوقاتها المعينة لها . الثالث : قال ابن الانبارى : قوله تعالى (اقنتى) أمر بالعبادة على العموم ، ثم قال بعد ذلك (اسجدى واركعى) يعنى استعملى السجود فى وقته اللائق به ، واستعملى الركوع فى وقته اللائق به . وليس المراد أن يجمع بينهما ، ثم يقدم السجود على الركوع والله أعلم . الرابع : أن الصلاة تسمى سجوداً ، كما قيل فى قوله (وأدبار السجود) وفى الحديث «إذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدتين» وأيضا المسجد سمى باسم مشتق من السجود ، والمراد منه موضع الصلاة . وأيضا أشرف أجزاء الصلاة السجود، وتسمية الشىء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور فى المجاز

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (يامريم اقنتى) معناه : يا مريم قومى ، وقوله (واسجدى) أى صلى فكان المراد من هذا السجود الصلاة ، ثم قال (واركعى مع الراكعين) اما أن يكون أمرا لها بالصلاة بالجماعة ، فيكون قوله (واسجدى) أمرا بالصلاة حال الانفراد ، وقوله (واركعى مع الراكعين) أمرا بالصلاة فى الجماعة ، أو يكون المراد من الركوع التواضع .ويكون قوله (واسجدى) أمراً ظاهرا بالصلاة ، وقوله (واركعى مع الراكعين) أمراً بالخضوع والخشوع بالقلب

﴿الوجه الخامس فى الجواب﴾ لعله كان السجود فى ذلك الدين متقدما على الركوع

﴿السؤال الثانى﴾ ما المراد من قوله (واركعى مع الراكعين)

الجواب : قيل معناه : افعلى كفعلهم ، وقيل : المراد به الصلاة فى الجماعة كانت مأمورة بأن تصلى فى بيت المقدس مع المجاورين فيه ، وان كانت لا تختلط بهم

﴿السؤال الثالث﴾ لم لم يقل واركعى مع الراكعات ؟

والجواب لأن الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال أفضل . من الاقتداء بالنساء

واعلم أن المفسرين قالوا : لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها . قامت مريم فى الصلاة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها

قوله تعالى ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذلك إشارة إلى ماتقدم ، والمعنى أن الذى مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيي وعيسى بن مريم ، إنما هو من إخبار الغيب فلا يمكنك أن تعلمه إلا بالوحى

فان قيل : لم نفيت هذه المشاهدة ، وانتفاؤها معلوم بغير شبهة ، وترك نفى استماع هذه الأشياء من حفاظها وهو موهوم؟

قلنا : كان معلوما عندهم علماً يقينياً أنه ليس من أهل السماع والقراءة ، وكانوا منكرين للوحى ، فلم يبق إلا المشاهدة ، وهى وإن كانت فى غاية الاستبعاد إلا أنها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحى مع علمهم بأنه لا سماع ولا قراءة ، ونظيره (وما كنت بجانب الغربى ، وما كنت بجانب الطور ، وما كنت لديهم إذا أجمعوا أمرهم ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

﴿المسألة الثانية﴾ «الانباء» الاخبار عما غاب عنك ، وأما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة ، يجمعها تعريف الموحى اليه بأمر خفى من إشارة أو كتابة أو غيرهما ، وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل) وقال فى الشياطين يوحون إلى أوليائهم ، وقال : (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) فلما كان الله سبحانه ألقى هذه الأشياء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا

أما قوله تعالى ﴿إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى تلك الأقلام وجوها : الأول : المراد بالأقلام التى كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى ، وكان القراع على أن كل من جرى قلمه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الأمر له ، وهذا قول الأكثرين . والثانى : أنهم ألقوا عصيهم فى الماء الجارى فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم ، وهذا قول الربيع . والثالث : قال أبو مسلم : معنى يلقون أقلامهم مما كانت الأمم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها أسماءهم فمن خرج له السهم سلم له الأمر ، وقد قال الله تعالى (فساهم فكان من المدحضين) وهو شبيه بأمر القداح التى تتقاسم بها العرب لحم الجزور ، وانما سميت هذه السهام أقلاما لأنها تقلم وتبرى ، وكل ما قطعت منه شيئا بعد شىء فقد قلمته ، ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما ،

قال القاضى : وقوع لفظ القلم على هذه الأشياء وان كان صحيحا نظراً إلى أصل الاشتقاق ، إلا أن العرف الظاهر أوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به ، فوجب حمل لفظ القلم عليه

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَامَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ «٤٥» وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ «٤٦»

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يدل على أنهم كانوا يلقون أقلامهم فى شىء على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض فى استحقاق ذلك المطلوب ، وإما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء إلا أنه روى فى الخبر أنهم كانوا يلقونها فى الماء بشرط أن من جرى قلمه على خلاف جرى الماء فاليد له . ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلام ، فلا جرم صار هو أولى بكفالتها والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى السبب الذى لأجله رغبوا فى كفالتها حتى أدتهم تلك الرغبة إلى المنازعة ، فقال بعضهم : إن عمران أباها كان رئيسا لهم ومقدما عليهم ، فلأجل حق أبيها رغبوا فى كفالتها . وقال بعضهم : إن أمها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله تعالى ، ولأجل ذلك حرصوا على التكفل بها . وقال آخرون : بل لأن فى الكتب الالهية كان بيان أمرها وأمر عيسى عليه السلام حاصلا فتقربوا لهذا السبب حتى اختصموا

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن أولئك المختصمين من كانوا ؟ فمنهم من قال : كانوا هم خدمة البيت ، ومنهم من قال : بل العلماء ، والأحبار ، وكتاب الوحى ، ولا شبهة فى أنهم كانوا من الخواص وأهل الفضل فى الدين والرغبة فى الطريق

أما قوله ﴿أيهم يكفل مريم﴾ ففيه حذف والتقدير يلقون أقلامهم لينظروا أيهم يكفل مريم وإنما حسن لكونه معلوما

أما قوله ﴿وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾ فالمعنى وما كنت هناك إذ يتقارعون على التكفل بها وإذ يختصمون بسببها فيحتمل أن يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقراع . ويحتمل أن يكون اختصاما آخر حصل بعد الاقراع . وبالجملة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم فى التكفل بشأنها ، والقيام باصلاح مهماتها ، وما ذاك إلا لدعاء أمها حيث قالت (فتقبل منى إنك أنت السميع العليم) وقالت (إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

قوله سبحانه وتعالى ﴿إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس فى المهد وكهلا ومن الصالحين﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام فى أول أمرها وفى آخر أمرها ، شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام . فقال (إذ قالت الملائكة) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى العامل فى «إذ» قيل : العامل فيه : وما كنت لديهم إذ قالت الملائكة . وقيل : يختصمون إذ قالت الملائكة . وقيل : إنه معطوف على «إذ» الأولى فى قوله (إذ قالت امرأة عمران) وقيل : التقدير : ان ما وصفته من أمور زكريا ، وهبة الله له يحيى ، كان إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك . وأما أبو عبيدة : فانه يجرى فى هذا الباب على مذهب له معروف ، وهو أن «إذ» صلة فى الكلام وزيادة . واعلم أن القولين الأولين فيهما بعض الضعف ، وذلك لأن مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذى تبشر فيه بعيسى عليه السلام . إلا قول الحسن فانه يقول إنها كانت عاقلة فى حال الصغر ، فان ذلك كان من كراماتها . فان صح ذلك جاز فى تلك الحال أن يرد عليها البشرى من الملائكة ، وإلا فلا بد من تأخر هذه البشرى إلى حين العقل ، ومنهم من تكلف الجواب . فقال : يحتمل أن يقال : الاختصام والبشرى وقعا فى زمان واسع كما تقول لقيته فى سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث ، والرابع . أما قول أبى عبيدة : فقد عرفت ضعفه . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله إذ قالت الملائكة يفيد الجمع ، إلا أن المشهور أن ذلك المنادى كان جبريل عليه السلام . وقد قررناه فيما تقدم . وأما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها فى سورة البقرة فى قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

وأما قوله تعالى ﴿بكلمة منه﴾ فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه وأليقها بهذا الموضع وجهان الأول : أن كل علوق وإن كان مخلوقا بواسطة الكلمة . وهى قوله : كن . إلا أن ماهو السبب المتعارف كان مفقودا فى حق عيسى عليه السلام وهو الأب ، فلا جرم كان اضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما أن من غلب عليه الجود والكرم والاقبال : يقال فيه على سبيل المبالغة إنه نفس الجود ، ومحض الكرم ، وصريح الاقبال ، فكذا ههنا

﴿والوجه الثانى﴾ أن السلطان العادل قد يوصف بأنه ظل الله فى أرضه ، وبأنه نور الله ، لما أنه سبب لظهور ظل العدل ، ونور الاحسان فكذلك كان عيسى عليه السلام سبباً لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته وإزالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل .

فان قيل : ولم قلتم إن حدوث الشخص من غير نطفة الأب ممكن . قلنا : أما على أصول المسلمين

فالأمر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان : الأول : أن تركيب الأجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم ، والنطق أمر ممكن ، وثبت أنه تعالى قادر على الممكنات بأسرها ، وكان سبحانه وتعالى قادرا على إيجاد الشخص ، لا من نطفة الأب ، وإذا ثبت الامكان ، ثم ان المعجز قام على صدق النبي فوجب أن يكون صادقا ، ثم أخبر عن وقوع ذلك الممكن ، والصادق إذا أخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك ، فثبت صحة ماذكرناه . الثاني : ماذكره الله تعالى فى قوله «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم» فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب فلأن لا يبعد تخليق عيسى من غير أب كان أولى . وهذه حجة ظاهرة ، وأما على أصول الفلاسفة فالأمر فى تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه : الأول : أن الفلاسفة اتفقوا على أنه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التوالد من غير تولد قالوا : لأن بدن الانسان إنما استعد لقبول النفس الناطقة التى تدبر بواسطة حصول المزاج المخصوص فى ذلك البدن ، وذلك المزاج إنما جعل لامتزاج العناصر الأربعة على قدر معين فى مدة معينة . فحصول أجزاء العناصر على ذلك القدر الذى يناسب بدن الانسان غير ممتنع ، وامتزاجها غير ممتنع ، فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجبا ، وعند حدوث الكيفية المزاجية ، يكون تعلق النفس بذلك البدن واجباً ، فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن ، وإذا كان الأمر كذلك فحدوث الانسان لاعن الأب أولى بالجواز والامكان

﴿الوجه الثانى﴾ وهو أنا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد ، كتولد الفأر عن المدر ، والحيات عن الشعر ، والعقارب عن الباذروج ، وإذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الأب أولى أن لا يكون ممتنعا

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون أسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة ، ليس أن تصور المنافى يوجب حصول كيفية الغضب ، ويوجب حصول السخونة الشديدة فى البدن ، أليس اللوح الطويل إذا كان موضوعا على الأرض قدر الانسان على المشى عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشى عليه ، بل كلما مشى عليه يسقط ، وماذاك الا أن تصور السقوط ، يوجب حصول السقوط ، وقد ذكروا فى كتب الفلسفة أمثلة كثيرة لهذا الباب ، وجعلوها كالأصل فى بيان جواز المعجزات والكرامات ، فما المانع من أن يقال انه لما تخيلت صورته عليه السلام كفى ذلك فى علوق الولد فى رحمها ، وإذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الأب قولا غير ممتنع ، ولو أنك طالبت جميع الأولين والآخرين من أرباب الطبائع ، والطب ، والفلسفة على إقامة حجة إقناعية فى امتناح حدوث الولد

من غير الأب لم يجدوا إليه سبيلا إلا الرجوع الى استقراء العرف والعادة . وقد اتفق علماء الفلاسفة على أن مثل هذا الاستقراء ، لا يفيد الظن القوى ، فضلا عن العلم . فعلمنا أن ذلك أمر ممكن ، فلما أخبر العباد عن وقوعه وجب الجزم به ، والقطع بصحته . أما قوله تعالى (بكلمة منه) فلفظة «من» ليست للتبعيض ههنا ، إذ لو كان كذلك ، لكان الله تعالى متجزئا متبعضا متحملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث ، وتعالى الله عنه ، بل المراد : من كلمة «من» ههنا ابتداء الغاية وذلك لأن فى حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الأب موجودة ، صار تأثير كلمة الله تعالى فى تكوينه وتخليقه أكمل وأظهر ، فكان كون كلمة «الله» مبدأ لظهوره ، ولحدوثه أكمل فكان المعنى لفظ ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية

وأما قوله تعالى ﴿اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾ ففيه سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ المسيح : هل هو اسم مشتق ، أو موضوع ؟

والجواب : فيه قولان : الأول : قال أبو عبيدة والليث . أصله بالعبرانية مشيحا ، فعربته العرب وغيروا لفظه ، وعيسى : أصله يشوع ، كما قالوا فى موسى : أصله موشى ، أو ميشا بالعبرانية ، وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق

﴿والقول الثانى﴾ أنه مشتق وعليه الأكثرون ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : قال ابن عباس : إنما سمى عيسى عليه السلام مسيحا ، لأنه ما كان يمسح بيده ذا عاهة ، إلا برئ من مرضه . الثانى : قال أحمد بن يحيى : سمى مسيحا ، لأنه كان يمسح الأرض . أى يقطعها . ومنه مساحة القسام الأرض وعلى هذا المعنى : يجوز أن يقال : لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة ، كما يقال للرجل : فسيق وشريب . الثالث ، أنه كان مسيحا ، لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى ، فعلى هذه الأقوال : هو فعيل ، بمعنى : فاعل ، كرحيم . بمعنى : راحم . الرابع : أنه مسح من الأوزار والآثام . والخامس : سمى مسيحا ، لأنه ما كان فى قدمه خمص ، فكان ممسوح القدمين . والسادس : سمى مسيحا : لأنه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء ، ولا يمسح به غيرهم ، ثم قالوا : وهذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى ، جعله علامة حتى تعرف الملائكة أن كل من مسح به وقت الولادة ، فانه يكون نبياً . السابع : سمى مسيحا ، لأنه مسحه جبريل صلى الله عليه وسلم بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان . الثامن : سمى مسيحا . لأنه خرج من بطن أمه ممسوحا بالدهن ، وعلى هذه الأقوال : يكون المسيح . بمعنى : الممسوح . فعيل بمعنى : مفعول . قال أبو عمرو بن العلاء : المسيح : الملك . وقال النخعى : المسيح الصديق والله أعلم . ولعلهما قالا : ذلك من جهة كونه مدحا

لا لدلالة اللغة عليه، وأما المسيح الدجال فانما سمى مسيحا لأحد وجهين: أحدهما: لأنه ممسوح أحد العينين. والثانى: أنه يمسح الأرض، أى: يقطعها فى المدة القليلة. قالوا: ولهذا قيل له: دجال لضربه فى الأرض، وقطعه أكثر نواحيها، يقال: قد دجل الدجال إذا فعل ذلك. وقيل: سمى دجالا من قولهم: دجل الرجل إذا موه ولبس

﴿السؤال الثانى﴾ المسيح كان كاللقب له، وعيسى كالاسم، فلم قدم اللقب على الاسم؟

الجواب: أن المسيح كاللقب الذى يفيد كونه شريفا، رفيع الدرجة، مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى أولا بلقبه ليفيد علو درجته، ثم ذكره باسمه الخاص

﴿السؤال الثالث﴾ لم قال عيسى بن مريم؟ والخطاب مع مريم

الجواب: لأن الأنبياء ينسبون الى الآباء لا الى الأمهات، فلما نسبه الله تعالى الى الأم دون الأب، كان ذلك اعلاما لها بأنه محدث بغير الأب، فكان ذلك سببا لزيادة فضله، وعلو درجته

﴿السؤال الرابع﴾ الضمير فى قوله: اسمه عائد الى الكلمة وهى مؤنثة، فلم ذكر الضمير؟

الجواب: لأن المسمى بها مذكر

﴿السؤال الخامس﴾ لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم؟ والاسم ليس إلا عيسى، وأما المسيح فهو لقب، وأما ابن مريم فهو صفة

الجواب: الاسم علامة المسمى، ومعرف له. فكأنه قيل: الذى يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة

أما قوله تعالى ﴿وجيها فى الدنيا والآخرة﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الوجيه: ذو الجاه والشرف والقدر، يقال: وجه الرجل، يوجه وجاهة فهو وجيه، إذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان، وقال بعض أهل اللغة: الوجيه: هو الكريم. لأن أشرف أعضاء الانسان وجهه، فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال

واعلم أن الله تعالى وصف موسى صلى الله عليه وسلم بأنه كان وجيها. قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها) ثم للمفسرين أقوال: الأول: قال الحسن: كان وجيها فى الدنيا بسبب النبوة، وفى الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى. والثانى: أنه وجيه عند الله تعالى. وأما عيسى عليه السلام. فهو وجيه فى الدنيا بسبب أنه يستجاب دعاؤه ويحيى الموتى، ويبرىء الأكمه، والأبرص بسبب دعائه. ووجيه فى الآخرة بسبب أنه يجعله شفيع أمته المحقين، ويقبل شفاعتهم فيهم كما يقبل شفاعة أكابر الأنبياء عليهم السلام. والثالث أنه وجيه فى الدنيا بسبب أنه كان مبرأ من العيوب التى وصفه اليهود بها، ووجيه فى الآخرة بسبب كثرة

ثوابه ، وعلو درجته عند الله تعالى

فان قيل : كيف كان وجيها فى الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه . قلنا : قدذكرنا أنه تعالى سمى موسى عليه السلام بالوجيه مع أن اليهود طعنوا فيه ، وآذوه الى أن برأه الله تعالى مما قالوا ، وذلك لم يقدح فى وجاهة موسى عليه السلام ، فكذا ههنا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج (وجيها) منصوب على الحال . المعنى : أن الله يبشرك بهذا الولد وجيها فى الدنيا والآخرة . والفراء يسمى هذا قطعا كأنه قال : عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف

أما قوله ﴿ومن المقربين﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة . وثانيها : أن هذا الوصف كالتنبيه على أنه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة . وثالثها : أنه ليس كل وجيه فى الآخرة يكون مقربا لأن أهل الجنة على منازل ودرجات ، ولذلك قال تعالى (وكنتم أزواجا ثلاثة) إلى قوله (والسابقون السابقون أولئك المقربون)

أما قوله تعالى ﴿ويكلم الناس فى المهد وكهلا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الواو للعطف على قوله (وجيها) والتقدير كأنه قال : وجيها ومكلما للناس وهذا عندى ضعيف ، لأن عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز إلا للضرورة ، أو الفائدة والأولى أن يقال : تقدير الآية (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم) الوجيه فى الدنيا والآخرة المعدود من المقربين ، وهذا المجموع جملة واحدة . ثم قال (ويكلم الناس) فقوله (ويكلم الناس) عطف على قوله (إن الله يبشرك)

﴿المسألة الثانية﴾ فى المهد قولان : أحدهما : أنه حجر أمه . والثانى : هو هذا الشيء المعروف الذى هو مضجع الصبي وقت الرضاع ، وكيف كان . فالمراد منه : فانه يكلم الناس فى الحالة التى يحتاج الصبي فيها الى المهد ، ولا يختلف هذا المقصود سواء كان فى حجر أمه أو كان فى المهد

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وكهلا) عطف على الظرف من قوله (فى المهد) كأنه قيل : يكلم الناس صغيرا وكهلا وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ ما الكهل ؟

الجواب : الكهل فى اللغة ما اجتمع قوته ، وكمل شبابه ، وهو مأخوذ من قول العرب اكتهل النبات إذا قوى وتم . قال الأعشى :

يضاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزر بجميم النبت مكتهل

أراد بالمكتهل المتناهى فى الحسن والكمال

﴿السؤال الثانى﴾ أن تكلمه حال كونه فى المهد من المعجزات . فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات ، فما الفائدة فى ذكره ؟

والجواب : من وجوه : الأول : أن المراد منه بيان كونه متقلبا فى الأحوال من الصبا الى الكهولة ، والتغير على الاله تعالى محال ، والمراد منه الرد على وفد نجران ، فى قولهم : ان عيسى كان إلها . والثانى : المراد منه أن يكلم الناس مرة واحدة فى المهد لاظهار طهارة أمه . ثم عند الكهولة يتكلم بالوحى والنبوة . والثالث : قال أبو مسلم : معناه أنه يكلم حال كونه فى المهد ، وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة . وذلك لاشك أنه غاية فى المعجز . والرابع : قال الأصم : المراد منه أنه يبلغ حال الكهولة

﴿السؤال الثالث﴾ نقل أن عمر عيسى عليه السلام إلى أن رفع كان ثلاثا وثلاثين سنة وستة أشهر ، وعلى هذا التقدير : فهو ما بلغ الكهولة

والجواب : من وجهين : الأول : بينا أن الكهل فى أصل اللغة عبارة عن الكامل التام ، وأكمل أحوال الانسان إذا كان بين الثلاثين والأربعين ، فصح وصفه بكونه كهلا فى هذا الوقت . والثانى هو قول الحسين بن الفضل البجلى : أن المراد بقوله (وكهلا) أن يكون كهلا بعد أن ينزل من السماء فى آخر الزمان ، ويكلم الناس ، ويقتل الدجال . قال الحسين بن الفضل : وفى هذه الآية نص فى أنه عليه الصلاة والسلام سينزل الى الأرض

﴿المسأ الرابعة﴾ أنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام فى المهد . واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه فى المهد من أعجب الأمور وأغربها ، ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها فى حضور الجمع العظيم الذى يحصل القطع واليقين بقولهم ، لأن تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ، ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم . فلا بد وأن تتوفر الدواعى على النقل ، فيصير ذلك بالغا حد التواتر . وإخفاء مايكون بالغا الى حد التواتر ممتنع . وأيضا فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء هنا ممتنعا ، لأن النصارى بالغوا فى إفراط محبته ، إلى حيث قالوا إنه كان إلها ، ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى فى إخفاء مناقبه ، وفضائله بل ربما يجعل الواحد ألفا فثبت أن لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفتها النصارى . ولما أطبقوا على إنكارها علمنا أنه ما كان موجوداً البتة

أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة ، وقالوا : إن كلام عيسى عليه السلام فى المهد إنما كان للدلالة

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ «٤٧» وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ «٤٨»

على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة ، وكان الحاضرون جمعا قليلين ، فالسامعون لذلك الكلام . كان جمعا قليلا . ولا يبعد فى مثله التواطؤ على الاخفاء ، وبتقدير: أن يذكروا ذلك إلا أن اليهود كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم إلى البهت . فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلأجل هذه الأسباب بقى الأمر مكتوما مخفيا إلى أن أخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك ، وأيضا فليس كل النصارى ينكرون ذلك . فانه نقل عن جعفر بن أبى طالب : لما قرأ على النجاشى سورة مريم . قال النجاشى : لاتفاوت بين واقعة عيسى ، وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة

ثم قال تعالى ﴿ومن الصالحين﴾

فان قيل : كون عيسى كلمة من الله تعالى ، وكونه (وجيها فى الدنيا والآخرة) وكونه من المقربين عند الله تعالى . وكونه مكلما للناس فى المهد ، وفى الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله (ومن الصالحين)

قلنا : إنه لارتبة أعظم من كون المرء صالحا لأنه لايكون كذلك إلاويكون فى جميع الأفعال والتروك مواظبا على النهج الأصلح ، والطريق الأكمل ، ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات فى الدنيا والدين فى أفعال القلوب ، وفى أفعال الجوارح . فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذى يدل على أرفع الدرجات

قوله تعالى ﴿قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق مايشاء إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون﴾

قال المفسرون : انها إنما قالت ذلك لأن التبشير به يقتضى التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله فى قصة زكريا عليه السلام ، وقوله (إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) تقدم تفسيره فى سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل﴾ ففيه مسألتان

وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ

﴿المسألة الأولى﴾ قرأنافع، وعاصم (ويعلمه) بالياء والباقون بالنون. أما الياء فعطف على قوله (يخلق مايشاء) وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة، وكذا وكذا (ويعلمه الكتاب) ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية أنها قالت: رب أنى يكون لى ولد. فقال لها الله (كذلك الله يخلق مايشاء إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) فهذا وإن كان إخباراً على وجه المغايبة: إلا أنه إخبار من الله تعالى عن نفسه، فلا جرم حسن أن يوصل به الاخبار على وجه غير المغايبة. فقال (ونعلمه) لأن معنى قوله (كذلك الله يخلق مايشاء) معناه: كذلك نحن نخلق مانشاء (ونعلمه الكتاب والحكمة) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذه الآية أمور أربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف. والاقرب عندى أن يقال: المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة. ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ومجموعهما هو المسمى بالحكمة، ثم بعد أن صار عالما بالخط والكتابة، ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية، يعلمه التوراة، وإنما أخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة، لأن التوراة كتاب إلهى. وفيه أسرار عظيمة، والانسان مالم يتعلم العلوم الكثيرة لايمكنه أن يخوض فى البحث على أسرار الكتب الالهية، ثم قال فى المرتبة الرابعة والانجيل، وإنما أخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لأن من تعلم الخط، ثم تعلم علوم الحق. ثم أحاط بأسرار الكتاب الذى أنزله الله تعالى على من قبله من الأنبياء، فقد عظمت درجته فى العلم فاذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا آخر وأوقفه على أسراره فذلك هو الغاية القصوى، والمرتبة العليا فى العلم، والفهم والاحاطة بالأسرار العقلية والشرعية، والاطلاع على الحكم العلوية، والسفلية، فهذا ماعندى فى ترتيب هذه الألفاظ الاربعة

ثم قال تعالى ﴿ورسولا إلى بنى إسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية وجوه: الأول: تقدير الآية: ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ونبعثه رسولا إلى بنى إسرائيل. قائلا: أنى قد جئتكم بآية من ربكم، والحذف حسن إذا لم يفض إلى الاشتباه. الثانى: قال الزجاج: الاختيار عندى أن تقديره: ويكلم الناس رسولا، وإنما أضمرنا ذلك لقوله (أنى قد جئتكم) والمعنى: ويكلمهم رسولا بأنى قد جئتكم. الثالث: قال الأخفش: إن شئت جعلت الواو زائدة. والتقدير: ويعلمه الكتاب والحكمة

أَنِّى أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْـَٔةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ

والتوراة، والانجيل رسولا إلى بنى إسرائيل . قائلا : أنى قد جئتكم بآية

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان رسولا إلى كل بنى إسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا إلى قوم مخصوصين منهم

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالآية الجنس لاالفرد لأنه تعالى عدد ههنا أنواعا من الأيات ، وهى إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله (قد جئتكم بآية من ربكم) الجنس لاالفرد

ثم قال ﴿أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله﴾

اعلم أنه تعالى حكى ههنا خمسة أنواع من معجزات عيسى عليه السلام

النوع الاول

ماذكره ههنا فى هذه الآية وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (أنى) بفتح الهمزة ، وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح (أنى) فقد جعلها بدلا من آية كأنه قال : وجئتكم بأنى أخلق لكم من الطين ، و من كسرفله وجهان : أحدهما : الاستئناف وقطع الكلام مما قبله . والثانى : أنه فسرالآية بقوله (انى أخلق لكم) ويجوزأن يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء . قال الله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة ، وقال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) ثم فسر المثل بقوله (خلقه من تراب) وهذا الوجه أحسن لأنه فى المعنى كقراءة من فتح (أنى) على جعله بدلا من آية

﴿المسألة الثانية﴾ أخلق لكم من الطين أى أقدر وأصور وقد بينا فى تفسير قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم) إن الخلق هو التقدير ولابأس بأن نذكره ههنا أيضا فنقول الذى يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد . أما القرآن فآيات . احداها : قوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) أى المقدرين ، وذلك لأنه ثبت أن العبد لايكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية . وثانيها : أن لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى فى سورة الشعراء إن هذا إلاخلق الأولين ، وفى العنكبوت وتخلقون إفكا وفى سورة ص إن هذا إلااختلاق والكاذب إنما سمى خالقاً لأنه يقدرالكذب فى خاطره ويصوره . وثالثها : هذه الآية

التى نحن فى تفسيرها وهى قوله (أنى أخلق لكم من الطين) أى أصور ، وأقدر وقال تعالى فى المائدة (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وكل ذلك يدل على أن الخلق هو التصوير والتقدير .
ورابعها : قوله تعالى (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا) وقوله (خلق) إشارة إلى الماضى ، فلو حملنا قوله (خلق) على الايجاد والابداع ، لكان المعنى : أن كل مافى الأرض فهو تعالى قد أوجده فى الزمان الماضى ، وذلك باطل بالاتفاق ، فاذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر فى الماضى كل ماوجد الآن فى الأرض . وأما الشعر فقوله :

ولأنت تفرى ماخلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفرى

وقوله ولا يعطى بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلاجيد الادم

﴿وأما الاستشهاد﴾ فهو أنه يقال : خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق المقدار من الخير ، وفلان خليق بكذا . أى له هذا المقدار من الاستحقاق ، والصخرة الخلقاء ، الملساء ، لأن الملاسة استواء ، وفى الخشونة اختلاف ، فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والتسوية

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس فى لفظ «الخالق» قال أبو عبدالله البصرى : انه لايجوز إطلاقه على الله فى الحقيقة ، لأن التقدير والتسوية ،عبارة عن الظن والحسبان ، وذلك على الله محال ، وقال أصحابنا : الخالق . ليس إلا الله ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (الله خالق كل شىء) ومنهم من احتج بقوله (هل من خالق غير الله يرزقكم) وهذا ضعيف ، لا نه تعالى قال (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) فالمعنى : هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ، ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذى يكون هذا شأنه ، ليس إلا الله ، صدق قولنا أنه لاخالق إلا الله .
وأجابوا عن كلام أبى عبدالله بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن ، لكن الظن وإن كان محالا فى حق الله تعالى ، فالعلم ثابت .

إذا عرفت هذا فنقول (أنى أخلق لكم من الطين) معناه : أصور وأقدر ، وقوله (كهيئة الطير) فالهيئة الصورة المهيئة من قولهم هيأت الشىء إذا قدرته ، وقوله (فأنفخ فيه) أى فى ذلك الطين المصور ، وقوله (فيكون طيرا باذن الله) فيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع (فيكون طائراً) بالألف على الواحد ، والباقون (طيراً) على الجمع ، وكذلك فى المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد ، وعلى الجمع

يروى أن عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة ، وأظهر المعجزات . أخذوا يتعنتون عليه . وطالبوه بخلق خفاش ، فأخذ طينا وصوره ، ثم نفخ فيه ، فاذا هو يطير بين السماء والأرض ، قال وهب :

وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ

كان يطير مادام الناس ينظرون اليه ، فاذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ، ثم اختلف الناس ، فقال قوم : انه لم يخلق غير الخفاش ، وكانت قراءة نافع عليه ، وقال آخرون : انه خلق أنواعا من الطير وكانت قراء الباقين عليه

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المتكلمين : الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح ، ولذلك وصفها بالنفح ، ثم ههنا بحث ، وهو أنه هل يجوز أن يقال : انه تعالى أودع فى نفس عيسى عليه السلام خاصية ، بحيث متى نفخ فى شىء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشىء حيا ، أو يقال : ليس الأمر كذلك ، بل الله تعالى كان يخلق الحياة فىذلك الجسم بقدرته عندنفخةعيسىعليه السلام فيه على سبيل إظهار المعجزات ، وهذا الثانىهو الحق لقوله تعالى (الذىخلق الموت والحياة) وحكى عن إبراهيم عليه السلام انه قال : فى مناظرته مع الملك (ربى الذى يحي ويميت) فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال

﴿المسألة الثالثة﴾ القرآن دلعلى أنه عليهالصلاة والسلام ، إنما تولدمن نفخ جبريل عليهالسلام فى مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض ، وروحانى محض ، فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام للحياة والروح

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (باذن الله) معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه ، لقوله تعالى (وما كان لنفس أن تموت إلاباذن الله) أى إلابأن يوجدالله الموت ، وإنماذكرعيسىعليه السلامهذا القيد إزالة للشبهة ، وتنبيها على انى أعمل هذا التصوير ، فأما خلق الحياة فهو من اللهتعالى علىسبيلإظهار المعجزات على يد الرسل

وأما النوع الثانى والثالث والرابع من المعجزات

فهو قوله ﴿ وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى باذن الله﴾ ذهب أكثر أهل اللغة الى أن الأكمه ، هو الذى ولد أعمى ، وقال : الخليل وغيره هو الذى عمى بعد أن كان بصيرا ، وعن مجاهد هو الذى لا يبصر بالليل ، ويقال : انه لم يكن فى هذهالأمة أكمهغيرقتادةبن دعامة السدوسى صاحب التفسير ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفاً من المرضى من أطاق منهم أتاه ، ومن لم يطق أتاه عيسى عليه السلام ، وماكانت مداواته إلا بالدعاء وحده ، قال

وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ «٤٩»

الكلبي : كان عيسى عليه السلام يحيي الأموات ، بياحى ياقيوم واحيا عاذر ، وكان صديقاً له ، ودعا سام بن نوح من قبره ، فخرج حيا ، ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله ، فنزل عن سريره حيا ، ورجع الى أهله وبقي وولد له ، وقوله (باذن الله) رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية

وأما النوع الخامس

من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه

﴿وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان : أحدهما أنه عليه الصلاة والسلام كان من أول أمره يخبر عن الغيوب ، روى السدى : أنه كان يلعب مع الصبيان ، ثم يخبرهم بأفعال آبائهم وأمهاتهم ، وكان يخبر الصبى بأن أمك قد خبأت لك كذا ، فيرجع الصبي الى أهله ، ويبكى الى أن يأخذ ذلك الشيء ، ثم قالوا لصبيانهم : لا تلعبوا مع هذا الساحر ، وجمعوهم فى بيت ، فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم ، فقالوا له : ليسوا فى البيت ، فقال : فمن فى هذا البيت ، قالوا : خنازير قال عيسى عليه السلام : كذلك يكونون ، فاذا هم خنازير

﴿والقول الثانى﴾ ان الاخبار عن الغيوب إنما ظهر وقت نزول المائدة ، وذلك لأن القوم نهوا عن الادخار ، فكانوا يخزنون ويدخرون ، فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك

﴿المسألة الثانية﴾ الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة ، وذلك لأن المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم ، ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون بها الى معرفة أحوال الكواكب ، ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيرا ، فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ، ولا تقدم مسألة لا يكون الا بالوحى من الله تعالى ، ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله :

﴿ان فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾

والمعنى ان فى هذه الخمسة لمعجزة قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلائل المعجزة

وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ «٥٠» إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ «٥١»

فى الحمل على الصدق ، بلى من أنكر دلالة أصل المعجز على صدق المدعى ، وهم البراهمة ، فانه لا يكفيه ظهور هذه الآيات ، أما من آمن بدلالة المعجز على الصدق ، لا يبقى له فى هذه المعجزات كلام البتة

قوله تعالى ﴿ومصدقا لما بين يدى من التوراة ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾

اعلم أنه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة ، كونه رسولا من عند الله تعالى ، بين بعد ذلك ، انه بماذا أرسل وهو أمران : أحدهما : قوله (ومصدقا لما بين يدى من التوراة) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا فى قوله (ورسولا الى بنى إسرائيل أنى قد جئتكم بآية) أن تقديره وأبعثه رسولا الى بنى إسرائيل قائلا (أنى قد جئتكم بآية) فقوله (ومصدقا) معطوف عليه ، والتقدير وابعثه رسولا الى بنى إسرائيل قائلا (أنى قد جئتكم بآية) . وانى بعثت (مصدقا لما بين يدى من التوراة) وإنما حسن حذف هذه الألفاظ لدلالة الكلام عليها

﴿المسألة الثانية﴾ انه يجب على كل نبى أن يكون مصدقا لجميع الأنبياء عليهم السلام ، لأن الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز ، فكل من حصل له المعجز ، وجب الاعتراف بنبوته ، فلهذا قلنا : بأن عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقا لموسى بالتوراة ، ولعل من جملة الأغراض فى بعثة عيسى عليه السلام اليهم تقرير التوراة ، وإزالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين

﴿وأما المقصود الثانى﴾ من بعثة عيسى عليه السلام قوله (ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم)

﴿وفيه سؤال﴾ وهو أنه يقال : هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها ، لأن هذه الآية الأخيرة صريحة فى أنه جاء ليحل بعض الذى كان محرما عليه فى التوراة ، وهذا يقتضى أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة ، وهذا يناقض قوله (ومصدقا لما بين يدى من التوراة)

والجواب : انه لا تناقض بين الكلامين ، وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد أن كل ما فيها فهو حق وصواب ، وإذا لم يكن الثانى مذكورا فى التوراة ، لم يكن يكن حكم عيسى

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ «٥٢» رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا

بتحليل ماكان محرما فيها ، مناقضاً لكونه مصدقا بالتوراة . وأيضا إذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة فى التوراة ، لم يكن مجىء عيسى عليه السلام ، وشرعه مناقضا للتوراة . ثم اختلفوا فقال بعضهم : انه عليه السلام ما غير شيئاً من أحكام التوراة ، قال وهب بن منبه : ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام ، كان يقرر السبت ، ويستقبل بيت المقدس ، ثم انه فسر قوله (ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم) بأمرين : أحدهما : ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ، ونسبوها الى موسى ، فجاء عيسى عليه السلام ، ورفعها وأبطلها ، وأعاد الأمر الى ماكان فى زمن موسى عليه السلام . والثانى : أن الله تعالى كان قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات . كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) ثم بقى ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ، ورفع تلك التشديدات عنهم ، وقال آخرون : ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من أحكام التوراة ، ولم يكن ذلك قادحا فى كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ، ورفع السبت ، ووضع الأحد قائما مقامه ، وكان محقا فى كل ما عمل لما بينا أن الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ، ثم قال (وجئتكم بآية من ربكم) وإنما أعاده لأن اخراج الانسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر ، فأعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا فى قلوبهم ، ومؤثراً فى طباعهم ، ثم خوفهم ، فقال (فاتقوا الله وأطيعون) لأن طاعة الرسول من لوازم تقوى الله تعالى ، فبين انه إذا لزمكم أن تتقوا الله لزمكم أن تطيعونى فيما آمركم به عن ربى ، ثم إنه ختم كلامه بقوله (إن الله ربى وربكم) ومقصوده إظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولوا عليه الباطل ، فيقولوا : انه إله وابن إله ، لأن اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه . ثم قال (فاعبدوه هذا صراط مستقيم) والمعنى : أنه تعالى لما كان رب الخلائق بأسرهم ، وجب على الكل أن يعبدوه . ثم أكد ذلك بقوله (هذا صراط مستقيم)

قوله تعالى ﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصارى الى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين

الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ «٥٣» وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ «٥٤»

ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى ، واستقصى فى بيان صفاته ، وشرح معجزاته وترك ههنا قصة ولادته ، وقد ذكرها فى سورة مريم على الاستقصاء ، شرع فى بيان أن عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات ، وأظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه ، فقال تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) وفى الآية مسائل : الأولى : الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا وجهان : أحدهما : ان يجرى اللفظ على ظاهره ، وهو انهم تكلموا بالكفر ، فأحس ذلك باذنه : والثانى : أن نحمله على التأويل ، وهو أن المراد أنه عرف منهم إصرارهم على الكفر ، وعزمهم على قتله ، ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه ، مثل العلم الحاصل من الحواس ، لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى السبب الذى به ظهر كفرهم على وجوه : الأول : قال السدى : أنه تعالى لما بعثه رسولا إلى بنى إسرائيل جاءهم ، ودعاهم إلى دين الله فتمردوا ، وعصوا فخافهم ، واختفى عنهم ، وكان أمر عيسى عليه السلام فى قومه كأمر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة ، فكان مستضعفاً ، وكان يختفى من بنى إسرائيل كما اختفى النبى صلى الله عليه وسلم فى الغار ، وفى منازل من آمن به لما أرادوا قتله ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام خرج مع أمه يسيحان فى الأرض فاتفق أنه نزل فى قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته ، وكان فى تلك المدينة ملك جبار ، فجاء ذلك الرجل يوما حزينا ، فسأله عيسى عن السبب ، فقال : ملك هذه المدينة رجل جبار ، ومن عادته أنه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه هو وجنوده ، وهذا اليوم نوبتى ، والأمر متعذر على ، فلما سمعت مريم عليها السلام ذلك ، قالت : يابنى ادع الله ليكفى ذلك ، فقال : ياأماه ، إن فعلت ذلك ، كان فيه شر ، فقالت قد أحسن وأكرم ، ولا بد من إكرامه ، فقال عيسى عليه السلام «إذا قرب مجيء الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم أعلمنى» فلما فعل ذلك ، دعا الله تعالى فتحول ما فى القدور طبيخا ، وما فى الخوابى خمراً ، فلما جاءه الملك أكل وشرب ، وسأله من أين هذا الخمر ، فتعالل الرجل فى الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بالواقعة ، فقال : إن من دعا الله حتى جعل الماء خمراً إذا دعا أن يحيي الله تعالى ولدى لابد وأن يجاب ، وكان ابنه قد مات قبل ذلك بأيام ، فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك ، فقال عيسى : لا تفعل ، فانه إن عاش كان شراً ، فقال ما أبالى ما كان إذا رأيته ، وإن

أحييته تركتك على ماتفعل ، فدعا الله عيسى ، فعاش الغلام . فلما رآه أهل مملكته قد عاش، تبادروا بالسلاح واقتتلوا ، وصار أمر عيسى عليه السلام مشهوراً فى الخلق . وقصد اليهود قتله ، وأظهروا الطعن فيه ، والكفر به.

﴿والقول الثانى﴾ ان اليهود كانوا عارفين بأنه هو المسيح المبشر به فى التوراة ، وأنه ينسخ دينهم. فكانوا من أول الأمر طاعنين فيه ، طالبين قتله ، فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم . وأخذوا فى إيذائه وإيحاشه ، وطلبوا قتله.

﴿والقول الثالث﴾ أن عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم إلى الايمان، أنهم لا يؤمنون به، وأن دعوته لا تنجع ،فيهم فأحب أن يمتحنهم ليتحقق ماظنه بهم . فقال لهم (من أنصارى إلى الله) فما أجابه إلا الحواريون ، فعند ذلك أحس بأن من سوى الحواريين .كافرون مصرون على إنكار دينه ، وطلب قتله

أما قوله تعالى ﴿قال من أنصارى إلى الله﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية أقوال : الأول : أن عيسى عليه السلام لما دعا بنى إسرائيل إلى الدين ، وتمردوا عليه ، فرمنهم ، وأخذ يسيح فى الأرض فمر بجماعة من صيادى السمك ، وكان فيهم شمعون ، ويعقوب ، ويوحنا ابنا زيدى ، وهم من جملة الحواريين الاثنى عشر ، فقال عيسى عليه السلام:الآن تصيد السمك ، فان تبعتنى صرت بحيث تصيد الناس لحياة الأبد ، فطلبوا منه المعجزة، وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة فى الماء فما اصطاد شيئا فأمره عيسى بالقاء شبكته فى الماء مرة أخرى،فاجتمع فى تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق منه ، واستعانوا بأهل سفينة أخرى، وملؤا السفينتين ، فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام.

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (من أنصارى إلى الله) إنما كان فى آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ، ثم ههنا احتمالات : الأول : أن اليهود لما طلبوه للقتل ، وكان هو فى الهرب عنهم قال لأولئك الاثنى عشر من الحواريين : أيكم يحب أن يكون رفيقى فى الجنة على أن يلقى عليه شبهى ، فيقتل مكانى ؟

فأجابه إلى ذلك بعضهم ، وفيما تذكره النصارى فى إنجيلهم : أن اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبداً كان فيهم، لرجل من الأحبار عظيم ،فرمى باذنه ، فقال له عيسى : حسبك . ثم أخذ أذن العبد فردها إلى موضعها ، فصارت كما كانت . والحاصل أن الغرض من طلب النصرة إقدامهم على دفع الشر عنه

﴿والاحتمال الثانى﴾ أنه دعاهم إلى القتال مع القوم لقوله تعالى فى سورة أخرى (فآمنت طائفة من بنى إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلى الله) فيه وجوه : الأول : التقدير من أنصارى حال ذهابى إلى الله أو حال التجائى إلى الله . والثانى : التقدير : من أنصارى إلى أن أبين أمر الله تعالى . وإلى أن أظهر دينه ويكون إلى ههنا غاية كأنه أراد من يثبت على نصرتى إلى أن تتم دعوتى ، ويظهر أمر الله تعالى . الثالث : قال الأكثرون من أهل اللغة إلى ههنا بمعنى مع قال تعالى (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى معها ، وقال صلى الله عليه وسلم «الذود إلى الذود إبل» أى مع الذود

قال الزجاج : كلمة «إلى» ليست بمعنى مع ، فانك لو قلت ذهب زيد إلى عمرو ، لم يجز أن تقول : ذهب زيد مع عمرو لأن «إلى» تفيد الغاية و «مع» تفيد ضم الشىء إلى الشىء ، بل المراد من قولنا أن «إلى» ههنا بمعنى «مع» هو أنه يفيد فائدتها من حيث أن المراد من يضيف نصرته إلى نصرة الله إياى ، وكذلك المراد من قوله (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى لا تأكلوا أموالهم مضمومة إلى أموالكم ، وكذلك قوله عليه السلام «الذود إلى الذود إبل» معناه : الذود مضموما إلى الذود إبل والرابع : أن يكون المعنى من أنصارى فيما يكون قربة إلى الله ووسيلة اليه ، وفى الحديث أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا ضحى «اللهم منك واليك» أى تقرباً اليك . ويقول الرجل لغيره عند دعائه إياه «إلى» أى انضم الى ، فكذا ههنا المعنى من أنصارى فيما يكون قربة إلى الله تعالى . الخامس : أن يكون «الى» بمعنى اللام كأنه قال : من أنصارى لله ، نظيره قوله تعالى (قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق) والسادس : تقدير الآية : من أنصارى فى سبيل الله . و «الى» بمعنى «فى» جائز ، وهذا قول الحسن.

أما قوله تعالى ﴿قال الحواريون نحن أنصار الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى لفظ «الحوارى» وجوها : الأول : أن الحوارى اسم موضوع لخاصة الرجل ، وخالصته ، ومنه يقال للدقيق حوارى ، لأنه هو الخالص منه ، وقال صلى الله عليه وسلم للزبير «إنه ابن عمتى ، وحوارى من أمتى» والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود ، فعلى هذا : الحواريون هم صفوة الأنبياء الذين خلصوا ، وأخلصوا فى التصديق بهم ، وفى نصرتهم

﴿القول الثانى﴾ الحوارى أصله من الحور ، وهو شدة البياض ، ومنه قيل للدقيق حوارى ، ومنه الأحور ، والحور نقاء بياض العين ، وحورت الثياب : بيضتها ، وعلى هذا القول اختلفوا فى أن أولئك لم سموا بهذا الاسم؟ فقال سعيد بن جبير : لبياض ثيابهم ، وقيل كانوا قصارين ، يبيضون

الثياب ، وقيل لأن قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة . فسموا بذلك مدحا لهم ، واشارة إلى نقاء قلوبهم ، كالثوب الأبيض ، وهذا كما يقال فلان نقي الجيب ، طاهر الذيل ، اذا كان بعيداً عن الأفعال الذميمة ، وفلان دنس الثياب : اذا كان مقدما على مالا ينبغي

﴿القول الثالث﴾ قال الضحاك : مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب ، فدعاهم الى الايمان فآمنوا ، والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هوارى ، وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حوارى ، وقال مقاتل بن سليمان : الحواريون : هم القصارون ، واذا عرفت أصل هذا اللفظ فقد صار بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن هؤلاء الحواريين من كانوا ؟

﴿فالقول الأول﴾ أنه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك . فقال لهم «تعالوا نصطاد الناس» قالوا : من أنت ؟ قال «أنا عيسى بن مريم ، عبدالله ورسوله» فطلبوا منه المعجز على ماقال فلما أظهر المعجز آمنوا به ، فهم الحواريون

﴿القول الثانى﴾ قالوا : سلمته أمه الى صباغ ، فكان اذا أراد أن يعلمه شيئا كان هو أعلم به منه وأراد الصباغ أن يغيب لبعض مهماته ، فقال له : ههنا ثياب مختلفة . وقد علمت على كل واحد علامة معينة ، فاصبغها بتلك الألوان ، بحيث يتم المقصود عند رجوعى ، ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام جباً واحدا ، وجعل الجميع فيه ، وقال «كونى باذن الله كما أريد» فرجع الصباغ فأخبره بما فعل فقال : قد أفسدت على الثياب ، قال «قم فانظر» فكان يخرج ثوباً أحمر ، وثوباً أخضر ، وثوباً أصفر كما كان يريد ، إلى أن أخرج الجميع على الألوان التى أرادها ، فتعجب الحاضرون منه . وآمنوا به فهم الحواريون .

﴿القول الثالث﴾ كان الحواريون اثنى عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام ، وكانوا اذا جاعوا قالوا : ياروح الله جعنا ، فيضرب بيده الى الأرض ، فيخرج لكل واحد رغيفان . واذا عطشوا قالوا ياروح الله : عطشنا ، فيضرب بيده الى الأرض ، فيخرج الماء فيشربون . فقالوا : من أفضل منا إذا شئنا أطعمتنا ، وإذا شئنا سقيتنا . وقد آمنا بك فقال «أفضل منكم من يعمل بيده ، ويأكل من كسبه» فصاروا يغسلون الثياب بالكراء ، فسموا حواريين

﴿القول الرابع﴾ أنهم كانوا ملوكا قالوا وذلك أن واحدا من الملوك صنع طعاما ، وجمع الناس عليه ، وكان عيسى عليه السلام على قصعة منها ، فكانت القصعة لاتنقص . فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك ، فقال : تعرفونه . قالوا : نعم ، فذهبوا بعيسى عليه السلام . قال : من أنت ؟ قال : أنا

عيسى بن مريم . قال فانى أترك ملكى وأتبعك فتبعه ذلك الملك مع أقاربه ، فأولئك هم الحواريون قال القفال : ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثنى عشر من الملوك ، وبعضهم من صيادى السمك ، وبعضهم من القصارين ، والكل سموا بالحواريين لأنهم كانوا أنصار عيسى عليه السلام ، وأعوانه ، والمخلصين فى محبته ، وطاعته ، وخدمته

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ المراد من قوله (نحن أنصار الله ، أى نحن أنصار دين الله ، وأنصار أنبيائه ، لان نصرة الله تعالى فى الحقيقة محال ، فالمراد منه ماذكرناه

أما قوله ﴿ آمنا بالله ﴾ فهذا يجرى مجرى ذكر العلة ، والمعنى يجب علينا أن نكون من أنصار الله ، لاجل أنا آمنا بالله ، فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله ، والذب عن أوليائه ، والمحاربة مع أعدائه

ثم قالوا ﴿ واشهد بأنا مسلمون ﴾ وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على أنفسهم ، إشهاد لله تعالى أيضا ، ثم فيه قولان : الاول : المراد واشهد انا منقادون لما تريده منا فى نصرتك ، والذب عنك ، مستسلمون لأمر الله تعالى فيه : والثانى : ان ذلك اقرار منهم ، بأن دينهم الاسلام ، وأنه دين كل الانبياء صلوات الله عليهم

واعلم انهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على إيمانهم ، وعلى اسلامهم تضرعوا إلى الله تعالى ، وقالوا (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين) وذلك لأن القوم آمنوا بالله حين قالوا : فى الآية المتقدمة (آمنا بالله) ثم آمنوا بكتب الله تعالى ، حيث قالوا (آمنا بما أنزلت) وآمنوا برسول الله حيث ، قالوا (واتبعنا الرسول) فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب ، فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) وهذا يقتضى أن يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ، ويفضل على درجته، فعند هذا ذكر المفسرون وجوها : الاول : قال ابن عباس (مع الشاهدين) أى مع محمد وأمته ، لأنهم هم المخصوصون بأداء الشهادة، قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) والثانى : وهو منقول أيضا عن ابن عباس (اكتبنا مع الشاهدين) أى اكتبنا فى زمرة الأنبياء لان كل نبى شاهد لقومه قال الله تعالى (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين)

وقد أجاب الله تعالى دعاءهم ، وجعلهم أنبياء ورسلا ، فاحيوا الموتى ، وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام

﴿ والقول الثالث ﴾ (اكتبنا مع الشاهدين) أى اكتبنا فى جملة من شهد لك بالتوحيد ، ولانبيائك بالتصديق ، والمقصود من هذا أنهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام أنفسهم ، حيث قالوا

(واشهد بأنا مسلمون) فقد أشهدوا الله تعالى على ذلك تأكيدا للأمر، وتقوية له ، وأيضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد لله بالتوحيد ولأنبيائه بالنبوة

﴿القول الرابع﴾ ان قوله (فاكتبنا مع الشاهدين) اشارة إلى ان كتاب الأبرار انما يكون فى السموات مع الملائكة قال الله تعالى (كلا إن كتاب الأبرار لفى عليين) فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهورا فى الملأ الأعلى وعند الملائكة المقربين

(القول الخامس) أنه تعالى قال (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولوا العلم) فجعل أولو العلم من الشاهدين، وقرن ذكرهم بذكر نفسه، وذلك درجة عظيمة، ومرتبة عالية ، فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) أى اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك

﴿والقول السادس﴾ أن جبريل عليه السلام لما سأل محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال «أن تعبد الله كأنك تراه» وهذا غاية درجة العبد فى الاشتغال بالعبودية ، وهو أن يكون العبد فى مقام الشهود ، لا فى مقام الغيبة ، فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين فى درجة الاستدلال أرادوا الترقى من مقام الاستدلال ، إلى مقام الشهود والمكاشفة. فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين)

﴿القول السابع﴾ ان كل من كان فى مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والآلام ، فلما قبلوا من عيسى عليه السلام أن يكونوا ناصرين له ، ذابين عنه ، قالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) أى اجعلنا ممن يكون فى شهود جلالك ، حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل الينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك

ثم قال تعالى ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾ وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ أصل المكر فى اللغة السعى بالفساد فى خفية ومداجاة ، قال الزجاج: يقال مكر الليل، وأمكر إذا أظلم . وقال الله تعالى (وإذ يمكر بك الذين كفروا وقال (وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون) وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه ، ومنه امرأة ممكورة ، أى مجتمعة الخلق وإحكام الرأى يقال له الاجماع والجمع ، قال الله تعالى (فأجمعوا أمركم وشركاءكم) فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور ، لاجرم سمى مكرا

﴿المسئلة الثانية﴾ أما مكرهم بعيسى عليه السلام ، فهو أنهم هموا بقتله . وأما مكر الله تعالى بهم ، ففيه وجوه الاول : مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ، وذلك أن يهوذا ملك اليهود ، أراد قتل عيسى عليه السلام ، وكان جبريل عليه السلام ، لا يفارقه ساعة ، وهو معنى قوله (وأيدناه بروح القدس) فلما أرادوا ذلك، أمره جبريل عليه السلام أن يدخل بيتا فيه روزنة، فلما دخلوا

البيت أخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة ، وكان قد ألقى شبهه على غيره ، فأخذ وصلب ، فتفرق الحاضرون ثلاث فرق ، فرقة قالت : كان الله فينا فذهب ، وأخرى قالت : كان ابن الله والأخرى قالت : كان عبد الله ورسوله ، فأكرمه بأن رفعه إلى السماء ، وصار لكل فرقة جمع ، فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة إلى أن بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم ، وفى الجملة ، فالمراد من مكر الله بهم أن رفعه إلى السماء ، وما مكنهم من إيصال الشر إليه

﴿الوجه الثانى﴾ أن الحواريين كانوا اثنى عشر ، وكانوا مجتمعين فى بيت ، فنافق رجل منهم ، ودل اليهود عليه ، فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى ، فأخذوا ذلك المنافق الذى كان فيهم ، وقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى عليه السلام ، فكان ذلك هو مكر الله تعالى بهم

﴿الوجه الثالث﴾ ذكر محمد بن إسحق أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع عيسى عليه السلام ، فشمسوهم وعذبوهم ، فلقوا منهم الجهد ، فبلغ ذلك ملك الروم ، وكان ملك اليهود من رعيته ، فقيل له إن رجلا من بنى إسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم أنه رسول الله ، وأراهم إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص فقتل ، فقال : لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم ، ثم بعث إلى الحواريين ، فانتزعهم من أيديهم ، وسألهم عن عيسى عليه السلام ، فأخبروه فتابعهم على دينهم ، وأنزل المصلوب فغيبه ، وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها ، ثم غزا بنى إسرائيل ، وقتل منهم خلقا عظيما ، ومنه ظهر أصل النصرانية فى الروم ، وكان اسم هذا الملك طباريس ، وهو صار نصرانياً ، إلا أنه ما أظهر ذلك ، ثم إنه جاء بعده ملك آخر ، يقال له : ملطيس ، وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة ، فقتل وسبى ، ولم يترك فى مدينة بيت المقدس حجراً على حجر ، فخرج عند ذلك قريظة والنضير إلى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح ، والهم بقتله

﴿القول الرابع﴾ أن الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم ، وسباهم ، وهو قوله تعالى (ثم بعثنا عليكم عباداً لنا أولى بأس شديد) فهذا هو مكر الله تعالى بهم

﴿والقول الخامس﴾ يحتمل أن يكون المراد أنهم مكروا فى إخفاء أمره ، وإبطال دينه ، ومكر الله بهم حيث أعلى دينه ، وأظهر شريعته ، وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ المكر عبارة عن الاحتيال فى إيصال الشر ، والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر فى حقه من المتشابهات ، وذكروا فى تأويله وجوها : أحدها : أنه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة ، وجزاء الاستهزاء

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ «٥٥»

بالاستهزاء . والثانى : أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر ، فسمى بذلك . الثالث : أن هذا اللفظ ليس من المتشابهات ، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ، ثم اختص فى العرف بالتدبير فى إيصال الشر إلى الغير ، وذلك فى حق الله تعالى غير ممتنع ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿إذ قال الله ياعيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ العامل فى (إذ) قوله (ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين) أى وجد هذا المكر (إذ قال الله) هذا القول ، وقيل : التقدير ذاك إذ قال الله

﴿المسألة الثانية﴾ اعترفوا بأن الله تعالى شرف عيسى فى هذه الآية بصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ (إنى متوفيك) ونظيره قوله تعالى حكاية عنه (فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم) واختلف أهل التأويل فى هاتين الآيتين على طريقين : أحدهما : إجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ، ولا تأخير فيها . والثانى : فرض التقديم والتأخير فيها ، أما الطريق الأول فبيانه من وجوه : الأول : معنى قوله (إنى متوفيك) أى متمم عمرك ، فحينئذ أتوفاك ، فلا أتركهم حتى يقتلوك ، بل أنا رافعك إلى سمائى ، ومقربك بملائكتى ، وأصونك عن أن يتمكنوا من قتلك ، وهذا تأويل حسن . والثانى (متوفيك) أى مميتك . وهو مروى عن ابن عباس ، ومحمد بن إسحق قالوا : والمقصود أن لا يصل أعداؤه من اليهود إلى قتله ، ثم إنه بعد ذلك أكرمه بأن رفعه إلى السماء ، ثم اختلفوا على ثلاثة أوجه : أحدها قال وهب : توفى ثلاث ساعات ، ثم رفع . وثانيها : قال محمد بن إسحاق : توفى سبع ساعات ، ثم أحياه الله ورفعه . الثالث : قال الربيع بن أنس : أنه تعالى توفاه حين رفعه إلى السماء . قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها)

﴿الوجه الرابع﴾ فى تأويل الآية أن الواو فى قوله (متوفيك ورافعك الى) تفيد الترتيب ،

فالآية تدل على أنه تعالى يفعل به هذه الأفعال ، فاما كيف يفعل ، ومتى يفعل ، فالأمر فيه موقوف على الدليل ، وقد ثبت الدليل انه حى ، وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه سينزل ويقتل الدجال» ، ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك

﴿الوجه الخامس﴾ فى التأويل ما قاله أبو بكر الواسطى . وهو أن المراد (إنى متوفيك) عن شهواتك . وحظوظ نفسك ، ثم قال (ورافعك الى) وذلك لأن من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله ، وأيضا فعيسى لما رفع الى السماء ، صار حاله كحال الملائكة فى زوال الشهوة ، والغضب والأخلاق الذميمة

﴿والوجه السادس﴾ ان التوفى أخذ الشىء وافيا . ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله أن الذى رفعه الله هو روحه لا جسده . ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وبجسده . ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى (ومايضرونك من شىء)

﴿والوجه السابع﴾ (إنى متوفيك) أى أجعلك :كالمتوفى ، لأنه إذا رفع الى السماء ، وانقطع خبره وأثره عن الأرض ، كان كالمتوفى ، واطلاق اسم الشىء على ما يشابهه فى أكثر خواصه ، وصفاته جائز حسن

﴿الوجه الثامن﴾ ان التوفى هو القبض . يقال : وفانى فلان دراهمى ، وأوفانى وتوفيتها منه كما يقال : سلم فلان دراهمى الى . وتسلمتها منه ، وقد يكون أيضا توفى بمعنى : استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخراجه من الأرض ، واصعاده الى السماء توفيا له

فان قيل : فعلى هذا الوجه كان التوفى عين الرفع اليه ، فيصير قوله (ورافعك الى) تكرارا . قلنا : قوله (إنى متوفيك) يدل على حصول التوفى ، وهو جنس تحته أنواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء ، فلما قال بعده (ورافعك الى) كان هذا تعيينا للنوع . ولم يكن تكرارا

﴿الوجه التاسع﴾ أن يقدر فيه حذف المضاف والتقدير : متوفى عملك بمعنى : مستوفى عملك (ورافعك الى) أى ورافع عملك الى ، وهو كقوله (اليه يصعد الكلم الطيب) والمراد من هذه الآية أنه تعالى بشره بقبول طاعته أعماله ، وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق فى تمشية دينه وإظهار شريعته من الاعداء فهو لايضيع أجره ، ولا يهدم ثوابه . فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجرى الآية على ظاهرها

﴿الطريق الثانى﴾ وهو قول من قال : لابد فى الآية من تقديم وتأخير من غير أن يحتاج فيها الى تقديم أو تأخير ، قالوا : ان قوله (ورافعك الى) يقتضى انه رفعه حيا ، والواو لا تقتضى

الترتيب ، فلم يبق الا أن يقول فيها تقديم وتأخير ، والمعنى : أنى رافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالى إياك فى الدنيا . ومثله من التقديم والتأخير كثير فى القرآن

واعلم أن الوجوه الكثيرة التى قدمناها ، تغنى عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم

﴿الصفة الثانية﴾ من الصفات التى ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله (ورافعك الى) والمشبهة يتمسكون بهذه الآية فى إثبات المكان لله تعالى وأنه فى السماء ، وقد دللنا فى المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على أنه يمتنع كونه تعالى فى المكان ، فوجب حمل اللفظ على التأويل ، وهو من وجوه : الأول : أن المراد الى محل كرامتى ، وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله (إنى ذاهب الى ربى) وإنما ذهب إبراهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان : ارفعوا هذا الأمر الى القاضى ، وقد يسمى الحجاج زوار الله ، ويسمى المجاورون جيران الله . والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم ، فكذا ههنا

﴿الوجه الثانى﴾ فى التأويل أن يكون قوله (ورافعك الى) معناه : انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله ، لأن فى الأرض قد يتولى الخلق أنواع الأحكام ، فأما السموات فلا حاكم هناك فى الحقيقة ، وفى الظاهر إلا الله

﴿الوجه الثالث﴾ ان بتقدير القول : بأن الله فى مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لانتفاعه وفرحه ، بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب ، والروح ، والراحة ، والريحان ، فعلى كلا القولين : لابد من حمل اللفظ على أن المراد : ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك وإذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق فى الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات عيسى قوله تعالى (ومطهرك من الذين كفروا) والمعنى مخرجك من بينهم ، ومفرق بينك وبينهم ، وكما عظم شأنه بلفظ الرفع اليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير ، وكل ذلك يدل على المبالغة فى إعلاء شأنه ، وتعظيم منصبه عند الله تعالى

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله (وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة) وجهان : الأول : أن المعنى : الذين اتبعوا دين عيسى يكونون فوق الذين كفروا به ، وهم اليهود بالقهر والسلطان ، والاستعلاء الى يوم القيامة ، فيكون ذلك إخبارا عن ذل اليهود ، وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة ، فأما الذين اتبعوا المسيح عليه السلام ، فهم الذين كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله ، وأما بعد الاسلام فهم المسلمون ، وأما النصارى فهم وان أظهروا من أنفسهم موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث أن صريح العقل يشهد أنه عليه السلام ما كان يرضى بشىء مما

يقوله هؤلاء الجهال ، ومع ذلك فانا نرى أن دولة النصارى فى الدنيا أعظم وأقوى من أمر اليهود ، فلا نرى فى طرف من أطراف الدنيا ملكا يهوديا . ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون أين كانوا بالذلة والمسكنة ، وأما النصارى ، فأمرهم بخلاف ذلك

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل

واعلم أن هذه الآية تدل على أن رفعه فى قوله (ورافعك إلى) هو الرفعة بالدرجة والمنقبة ، لا بالمكان والجهة ، كما أن الفوقية فى هذه الآية ليست بالمكان ، بل بالدرجة والرفعة

أما قوله ﴿ثم الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ فالمعنى أنه تعالى بشر عيسى عليه السلام بأنه يعطيه فى الدنيا تلك الخواص الشريفة ، والدرجات الرفيعة العالية ، وأما فى القيامة ، فانه يحكم بين المؤمنين به ، وبين الجاحدين برسالته . وكيفية ذلك الحكم ماذكره فى الآية التى بعد هذه الآية ، وبقى من مباحث هذه الآية موضع مشكل ، وهو أن نص القرآن دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ماقال (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) والأخبار أيضا واردة بذلك الا أن الروايات اختلفت ، فتارة يروى أن الله تعالى ألقى شبهه على بعض الأعداء الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه . وصلبوه . وتارة يروى أنه عليه السلام رغب بعض خواص أصحابه فى أن يلقى شبهه حتى يقتل مكانه . وبالجملة : فكيفما كان ، ففى إلقاء شبهه على الغير إشكالات .

﴿الاشكال الأول﴾ إنا لو جوزنا إلقاء شبه إنسان على إنسان آخر لزم السفسطة ، فانى إذا رأيت ولدى . ثم رأيته ثانياً ، فحينئذ أجوز أن يكون هذا الذى رأيته ثانيا ليس بولدى ، بل هو إنسان ألقى شبهه عليه ، وحينئذ يرتفع الأمان عن المحسوسات ، وأيضا فالصحابة الذين رأوا محمداً صلى الله عليه وسلم : يأمرهم وينهاهم ، وجب أن لا يعرفوا أنه محمد لاحتمال أنه ألقى شبهه على غيره وذلك يفضى إلى سقوط الشرائع . وأيضا فمدار الأمر فى الأخبار المتواترة على أن يكون المخبر الأول إنما أخبر عن المحسوس ، فاذا جاز وقوع الغلط فى المبصرات كان سقوط خبر التواتر أولى ، وبالجملة ففتح هذا الباب أوله سفسطة ، وآخره إبطال النبوات بالكلية

﴿والاشكال الثانى﴾ وهو أن الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بأن يكون معه فى أكثر الأحوال ، هكذا قاله المفسرون فى تفسير قوله (إذ أيدتك بروح القدس) ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفى العالم من البشر فكيف لم يكف فى منع أولئك اليهود عنه ؟ ، وأيضا أنه عليه السلام لما كان قادرا على إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فكيف لم يقدر على إماته

أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء . وعلى إسقامهم ، وإلقاء الزمانة والفلج عليهم ، حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له ؟

﴿ والاشكال الثالث ﴾ انه تعالى كان قادراً على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يرفعه إلى السماء فما الفائدة فى إلقاء شبهه على غيره . وهل فيه إلا إلقاء مسكين فى القتل من غير فائدة إليه

﴿ والاشكال الرابع ﴾ أنه إذا ألقى شبهه على غيره ، ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء . فالقوم اعتقدوا فيه أنه هو عيسى مع أنه ماكان عيسى . فهذا كان إلقاء لهم فى الجهل والتلبيس . وهذا لايليق بحكمة الله تعالى

﴿ والاشكال الخامس ﴾ أن النصارى على كثرتهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام ، وغلوهم فى أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا مصلوبا ، فلو أنكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر . والطعن فى التواتر يوجب الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ونبوة عيسى ، بل فى وجودهما ، ووجود سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . وكل ذلك باطل

﴿ والاشكال السادس ﴾ أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقى حيا زمانا طويلا ، فلو لم يكن ذلك عيسى ، بل كان غيره لأظهر الجزع ، ولقال : إنى لست بعيسى . بل إنما أنا غيره ، ولبالغ فى تعريف هذا المعنى ، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى ، فلما لم يوجد شىء من هذا علمنا أن ليس الأمر على ماذكرتم ، فهذا جملة مافى الموضع من السؤالات

والجواب عن الأول : أن كل من أثبت القادر المختار ، سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق انساناً آخر على صورة زيد . مثلا ثم إن هذا التصوير لايوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم

والجواب عن الثانى : أن جبريل عليه السلام : لو دفع الأعداء عنه أو أقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء ، وذلك غير جائز

وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث : فانه تعالى لو رفعه إلى السماء ، وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الالجاء

والجواب عن الرابع : أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين ، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة . وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس

والجواب عن الخامس : أن الحاضرين فى ذلك الوقت كانوا قليلين ، ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز ، والتواتر إذا انتهى فى آخر الأمر الى الجمع القليل لم يكن مفيداً للعلم

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ «٥٦»

والجواب عن السادس : إن بتقدير ، أن يكون الذى ألقى شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال فى تلك الواقعة ، وبالجملة فالأسئلة التى ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ، ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى كل ما أخبر عنه ، امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع ، والله ولى الهداية .

قوله تعالى ﴿فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا فى الدنيا والآخرة ومالهم من ناصرين﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر (الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) بين بعد ذلك مفصلا مافى ذلك الاختلاف . أما الاختلاف فهو أن كفر قوم وآمن آخرون ، وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا شديدا فى الدنيا والآخرة . وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات . فهو أن يوفيهم أجورهم . وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما عذاب الكافر فى الدنيا فهو من وجهين : أحدهما : القتل والسبى وما شاكله ، حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به ، فذلك داخل فى عذاب الدنيا . والثانى : ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب ، وقد اختلفوا فى أن ذلك هل هو عقاب أم لا ، قال بعضهم : إنه عقاب فى حق الكافر ، وإذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا ، بل يكون ابتلاء وامتحانا ، وقال الحسن : ان مثل هذا إذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون أيضا ابتلاء وامتحانا ، ويكون جاريا مجرى الحدود التى تقام على التائب ، فانها لا تكون عقابا بل امتحانا ، والدليل عليه أنه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها ، وما هذا حاله لا يكون عقابا

فان قيل : فقد سلمتم فى الوجه الأول انه عذاب للكافر على كفره ، وهذا على خلاف قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة) وكلمة «لو» تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره ، فوجب أن لا توجد المؤاخذة فى الدنيا ، وأيضا قال تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وذلك يقتضى حصول المجازاة فى ذلك اليوم ، لا فى الدنيا ، قلنا : الآية الدالة على حصول العقاب فى الدنيا خاصة ، والآيات التى ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العام

وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ «٥٧»

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول وصف العذاب بالشدة . يقتضى أن يكون عقاب الكافر فى الدنيا أشد ، ولسنا نجد الأمر كذلك ، فان الأمر تارة يكون على الكفار وأخرى على المسلمين ، ولا نجد بين الناس تفاوتا

قلنا ؛ بل التفاوت موجود فى الدنيا . لأن الآية فى بيان أمر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام ، ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم ، فزال الاشكال

﴿المسألة الثالثة﴾ وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم

فان قيل : أليس قد يمتنع على الأئمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة

قلنا : المانع هو العهد ، ولذلك إذا زال العهد حل قتله

ثم قال تعالى ﴿وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لايحب الظالمين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حفص عن عاصم (فيوفيهم) بالياء ، يعنى فيوفيهم الله ، والباقون بالنون حملا على ماتقدم من قوله (فأحكم فأعذبهم) وهو الأولى لأنه نسق الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الذين آمنوا ، ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات . وذلك يدل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان . وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله (فنوفيهم أجورهم) فشبههم فى عبادتهم لأجل طلب الثواب بالمستأجر ، والكلام فيه أيضا قد تقدم والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ المعتزلة احتجوا بقوله (والله لايحب الظالمين) على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى ، قالوا : لأن مريد الشىء لا بد وأن يكون محبا له ، إذا كان ذلك الشىء من الأفعال ، وإنما تخالف المحبة الارادة : إذا علقتا بالاشخاص ، فقد يقال : أحب زيدا ، ولا يقال : أريده ، وأما إذا علقتا بالأفعال : فمعناهما واحد إذا استعملتا على حقيقة اللغة ، فصار قوله (والله لا يحب الظالمين) بمنزلة قوله (لا يريد ظلم الظالمين) هكذا قرره القاضى . وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن إرادة إيصال الخير اليه ، فهو تعالى وان أراد كفر الكافر الا أنه لا يريد إيصال الثواب اليه ، وهذه

ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ «٥٨»

المسألة قد ذكرناها مرارا وأطوارا

ثم قال تعالى ﴿ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (ذلك) إشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما ، وهو مبتدأ ، خبره ، نتلوه ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ، ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذى ، و نتلوه صلته ، ومن الآيات الخبر

﴿المسألة الثانية﴾ التلاوة والقصص واحد فى المعنى ، فان كلا منهما يرجع معناه الى شىء يذكر بعضه على إثر بعض ، ثم انه تعالى أضاف التلاوة الى نفسه فى هذه الآية ، وفى قوله (نتلوه عليك من نبأ موسى) وأضاف القصص الى نفسه ، فقال (نحن نقص عليك أحسن القصص) وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية مجرى تلاوته سبحانه وتعالى ، وهذا تشريف عظيم للملك ، وإنما حسن ذلك ، لأن تلاوة جبريل صلى الله عليه وسلم لما كان بأمره من غير تفاوت أصلا ، أضيف ذلك اليه سبحانه وتعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من الآيات) يحتمل أن يكون المراد منه ، أن ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه ، أنه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك ، لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارىء من كتاب أو من يوحى اليه ، فظاهر أنك لا تكتب ولا تقرأ ، فبقى أن ذلك من الوحى

﴿المسألة الرابعة﴾ (والذكر الحكيم) فيه قولان : الأول : المراد منه القرآن وفى وصف القرآن بكونه ذكرا حكيما وجوه : الأول : انه بمعنى الحاكم ، مثل القدير والعليم ، والقرآن حاكم بمعنى أن الأحكام تستفاد منه . والثانى : معناه ذو الحكمة فى تأليفه ونظمه وكثرة علومه . والثالث : أنه بمعنى المحكم ، فعيل ، بمعنى مفعل ، قال الأزهرى : وهو شائع فى اللغة ، لأن حكمت يجرى مجرى أحكمت فى المعنى ، فرد الى الأصل ، ومعنى المحكم فى القرآن أنه أحكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى (أحكمت آياته) . والرابع : أن يقال القرآن لكثرة حكمه انه ينطق بالحكمة ، فوصف بكونه حكيما على هذا التأويل

﴿القول الثانى﴾ أن المراد بالذكر الحكيم ههنا ، غير القرآن ، وهو اللوح المحفوظ الذى منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام ، أخبر أنه تعالى أنزل هذا القصص مما كتب

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ «٥٩»

هنالك، والله أعلم بالصواب

قوله تعالى ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾

أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان من جملة شبههم أن قالوا: يا محمد، لما سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله تعالى، فقال: إن آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون ابن الله تعالى، فكذا القول فى عيسى عليه السلام، هذا حاصل الكلام، وأيضا إذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فان تولد الحيوان من الدم الذى يجتمع فى رحم الأم، أقرب من تولده من التراب اليابس. هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (مثل عيسى عند الله كمثل آدم) أى صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى (مثل الجنة التى وعد المتقون) أى صفة الجنة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (خلقه من تراب) ليس بصلة لآدم ولا صفة، ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير بحال آدم، قال الزجاج: هذا كما تقول فى الكلام مثلك كمثل زيد، تريد أن تشبهه به فى أمر من الأمور، ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن العقل دل على أنه لابد للناس من والد أول، وإلا لزم أن يكون كل ولد مسبوق بوالد لا إلى أول، وهو محال، والقرآن دل على أن ذلك الوالد الأول: هو آدم عليه السلام كما فى هذه الآية، وقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) وقال (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها) ثم إنه تعالى ذكر فى كيفية خلق آدم عليه السلام وجوها كثيرة: أحدها: أنه مخلوق من التراب كما فى هذه الآية. والثانى: أنه مخلوق من الماء. قال الله تعالى (وهو الذى خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهرا) والثالث: أنه مخلوق من الطين قال الله تعالى (الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين) والرابع: أنه مخلوق من سلالة من طين. قال تعالى (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين. الخامس: أنه مخلوق من طين لازب. قال تعالى (إنا خلقناهم من طين لازب) السادس: أنه مخلوق من صلصال. قال تعالى (إنى خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون)

السابع : أنه مخلوق من عجل . قال تعالى (خلق الانسان من عجل) الثامن : قال تعالى (لقد خلقنا الانسان فى كبد) أما الحكماء فقالوا : إنما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه : الأول : ليكون متواضعا . الثانى : ليكون ستاراً . الثالث : ليكون أشد التصاقا بالأرض ، وذلك لأنه انما خلق لخلافة أهل الارض .قال تعالى (إنى جاعل فى الارض خليفة) الرابع : أراد إظهار القدرة . فخلق الشياطين من النار التى هى أضوأ الأجرام ، وابتلاهم بظلمات الضلالة ، وخلق الملائكة من الهواء الذى هو ألطف الأجرام ، وأعطاهم كمال الشدة والقوة ، وخلق آدم عليه السلام من التراب الذى هو أكثف الاجرام ، ثم أعطاه المحبة والمعرفة ، والنور ، والهداية ، وخلق السموات من أمواج مياه البحار ، وأبقاها معلقة فى الهواء حتى يكون خلقه هذه الأجرام برهانا باهرا ، ودليلا ظاهرا على أنه تعالى هو المدبر بغير احتياج ، والخالق بلا مزاج ، وعلاج . الخامس : خلق الانسان من تراب ليكون مطفئا لنار الشهوة ، والغضب ، والحرص ، فان هذه النيران لاتطفأ إلا بالتراب ، وإنما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الأشياء ، ثم إنه تعالى مزج بين الأرض ، والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله (إنى خالق بشرا من طين) ثم إنه فى المرتبة الرابعة قال (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) والسلالة بمعنى المسلولة ، فعالة بمعنى المفعولة لانها هى التى تسل من ألطف أجزاء الطين . ثم إنه فى المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا ، فقال (إنا خلقناهم من طين لازب) ثم إنه فى المرتبة السادسة أثبت له من الصفات ثلاثة أنواع . أحدها : أنه من صلصال ، والصلصال : اليابس الذى اذاحرك تصلصل ، كالخزف الذى يسمع من داخله صوت . والثانى : الحمأ وهو الذى استقر فى الماء مدة ، وتغير لونه إلى السواد . والثالث : تغير رائحته ، قال تعالى (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) أى لم يتغير ، فهذه جملة الكلام فى التوفيق بين الآيات الواردة فى خلق آدم عليه السلام

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى الآية إشكال ، وهو أنه تعالى قال (خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) فهذا يقتضى أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له (كن) وذلك غير جائز

وأجابوا عنه من وجوه . الاول : قال أبو مسلم : قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية ، ويرجع معناه إلى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وإرادته لايقاعه على الوجه المخصوص ، وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديما من الأزل إلى الأبد . وأما قوله (كن) فهو عبارة عن إدخاله فى الوجود ، فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله (كن)

﴿والجواب الثانى﴾ وهو الذى عول عليه القاضي أنه تعالى (خلقه من الطين ثم قال له كن) أي

الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «٦٠»

أحياه كما قال (ثم أنشأناه خلقا آخر) فان قيل الضمير فى قوله خلقه راجع إلى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا

أجاب القاضى وقال: بل كان موجودا وإنما وجد بعد حياته. وليست الحياة نفس آدم، وهذا ضعيف لأن آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الأجسام المشكلة بالشكل المخصوص، بل هو عبارة عن هوية أخرى مخصوصة، وهى: إما المزاج المعتدل، أو النفس، وينجر الكلام من هذا البحث إلى أن النفس ماهى، ولاشك أنها من أغمض المسائل

الجواب الصحيح أن يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك، تسمية لما سيقع بالواقع

﴿والجواب الثالث﴾ أن قوله (ثم قال له كن فيكون) يفيد تراخى هذا الخبر عن ذلك الخبر كما فى قوله تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) ويقول القائل: أعطيت زيدا اليوم ألفا ثم أعطيته أمس ألفين، ومراده: أعطيته اليوم ألفا، ثم أنا أخبركم: أنى أعطيته أمس ألفين. فكذا قوله (خلقه من تراب) أى صيره خلقا سويا ثم إنه يخبركم أنى إنما خلقته بأن قلت له (كن)

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى الآية إشكال آخر، وهو أنه كان ينبغى أن يقال: ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك، بل قال (كن فيكون)

والجواب: تأويل الكلام، ثم قال له (كن فيكون) فكان

واعلم يامحمد أن ماقال له ربك (كن) فانه يكون لامحالة

قوله تعالى ﴿الحق من ربك فلا تكن من الممترين﴾ وفيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ قال الفراء، والزجاج قوله (الحق) خبر مبتدأ محذوف، والمعنى: الذى أنبأناك من قصة عيسى عليه السلام، أوذلك النبأ فى أمر عيسى عليه السلام (الحق) فحذف لكونه معلوما، وقال أبو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام. وخبره قوله (من ربك) وهذا كما تقول الحق من الله، والباطل من الشيطان، وقال آخرون: الحق. رفع باضمار فعل أى جاءك الحق

وقيل أيضا إنه مرفوع بالصفة وفيه تقديم. وتأخير، تقديره من ربك الحق فلا تكن

﴿المسئلة الثانية﴾ الامتراء الشك، قال ابن الانبارى: هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة، والشاة اذا حلبتها فكأن الشاك يجتذب بشكه مراء كاللبن الذي يجتذب عند الحلب، يقال قد مارى

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَاجَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ «٦١»

فلان فلانا إذا جادله ، كأنه يستخرج غضبه ، ومنه قيل الشكر يمترى المزيد أى يجلبه

﴿المسئلة الثالثة﴾ فى الحق تأويلان . الأول : قال أبو مسلم المراد أن هذا الذى أنزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام ، لا ماقالت النصارى ، واليهود . فالنصارى قالوا إن مريم ولدت إلها ، واليهود رموا مريم عليها السلام بالأفك ونسبوها إلى يوسف النجار ، فالله تعالى بين أن هذا الذى أنزل فى القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ، ومعنى ممترى مفتعل من المرية وهى الشك

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد أن الحق فى بيان هذه المسألة ماذكرناه من المثل ، وهو قصة آدم عليه السلام فانه لابيان لهذه المسألة ، ولابرهان أقوى من التمسك بهذه الواقعة ، والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (فلا تكن من الممترين) خطاب فى الظاهر مع النبى صلى الله عليه وسلم ، وهذا بظاهره يقتضى أنه كان شاكا فى صحة ما أنزل عليه ، وذلك غير جائز ، واختلف الناس فى الجواب عنه ، فمنهم من قال : الخطاب ، وإن كان ظاهره مع النبى عليه الصلاة والسلام ، إلا أنه فى المعنى مع الأمة ، قال تعالى (ياأيها النبى إذا طلقتم النساء) . والثانى : أنه خطاب للنبى عليه الصلاة والسلام والمعنى : فدم على يقينك ، وعلى ماأنت عليه من ترك الامتراء

قوله تعالى ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين﴾

اعلم أن الله تعالى بين فى أول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد ، وأتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام ، وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم ، وهو أنه لما لم يلزم من عدم الأب والأم البشريين لآدم عليه السلام أن يكون ابنا لله تعالى ، لم يلزم من عدم الأب البشرى لعيسى عليه السلام أن يكون ابنا لله ، تعالى الله عن ذلك ، ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام من التراب ، لم يبعد أيضا انخلاق عيسى عليه السلام من الدم الذى كان يجتمع فى رحم أم عيسى عليه السلام . ومن أنصف وطلب الحق ، علم أن البيان قد بلغ إلى الغاية القصوى ، فعند ذلك قال تعالى (فمن حاجك) بعد هذه الدلائل الواضحة

والجوابات اللائحة ، فاقطع الكلام معهم ، وعاملهم بما يعامل به المعاند ، وهو أن تدعوهم إلى الملاعنة ، فقال (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم) إلى آخر الآية ، ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق أنى حين كنت بخوارزم ، أخبرت أنه جاء نصرانى يدعى التحقيق والتعمق فى مذهبهم ، فذهبت اليه وشرعنا فى الحديث فقال لى : ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام ، نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم ، فان رددنا التواتر ، أوقبلناه لكن قلنا : إن المعجزة لا تدل على الصدق ، فحينئذ بطلت نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام ، وإن اعترفنا بصحة التواتر ، واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ، ثم إنهما حاصلان فى حق محمد وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه السلام ضرورة ، إن عند الاستواء فى الدليل ، لابد من الاستواء فى حصول المدلول ، فقال النصرانى : أنا لاأقول فى عيسى عليه السلام إنه كان نبيا ، بل أقول إنه كان إلها ، فقلت له الكلام فى النبوة لابد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله ، وهذا الذى تقوله باطل ويدل عليه أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته ، يجب أن لا يكون جسما ولامتحيزا ، ولا عرضا ، وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى الجسمانى ، الذى وجد بعد أن كان معدوما ، وقتل بعد أن كان حيا ، على قولكم ، وكان طفلا أولا ،ثم صارمترعرعا ، ثم صار شابا ، وكان يأكل ويشرب ، ويحدث ، وينام ، ويستيقظ ، وقد تقرر فى بداهة العقول أن المحدث لايكون قديما ، والمحتاج لايكون غنيا ، والممكن لايكون واجبا ، والمتغير لايكون دائما

﴿والوجه الثانى﴾ فى إبطال هذه المقالة أنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة ، وقد مزقوا ضلعه ، وأنه كان يحتال فى الهرب منهم ، وفى الاختفاء عنهم ، وحين عاملوه بتلك المعاملات ، أظهر الجزع الشديد ، فان كان إلها أو كان الاله حالا فيه أو كان جزء من الاله حالا فيه ، فلم لم يدفعهم عن نفسه ؟ ولم لم يهلكهم بالكلية ؟ وأى حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاحتيال فى الفرار منهم ! وبالله أننى لأتعجب جدا ! إن العاقل كيف يليق به أن يقول هذا القول ، ويعتقد صحته ، فتكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أنه : إما أن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد ، أو يقال حل الاله بكليته فيه ، أو حل بعض الاله وجزء منه فيه ، والاقسام الثلاثة باطلة ، أما الأول : فلأن إله العالم لو كان هو ذلك الجسم ، فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بأن اليهود قتلوا إله العالم ، فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير إله ! ثم إن أشد الناس ذلا ودناءة اليهود ، فالأله الذى تقتله اليهود ،

إله فى غاية العجز ! . وأما الثانى : وهو أن الأله بكليته حل فى هذا الجسم . فهو أيضا فاسد ، لان الأله لم يكن جسما ولا عرضا ؛ امتنع حلوله فى الجسم ، وإن كان جسما ، فحينئذ يكون حلوله فى جسم آخر ، عبارة عن اختلاط أجزائه بأجزاء ذلك الجسم ، وذلك يوجب وقوع التفرق فى أجزاء ذلك الاله ، وإن كان عرضا ، كان محتاجا إلى المحل ، وكان الاله محتاجا إلى غيره ، وكل ذلك سخف . وأما الثالث : وهو أنه حل فيه بعض من أبعاض الاله ، وجزء من أجزائه ، فذلك أيضا محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبرا فى الألهية ، فعندانفصاله عن الأله وجب أن لا يبقى الأله إلها ، وإن لم يكن معتبر فى تحقق الألهية ، لم يكن جزأ من الاله ، فثبت فسادهذه الاقسام ، فكان قول النصارى باطلا

﴿الوجه الرابع﴾ فى بطلان قول النصارى . ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة فى العبادة والطاعة لله تعالى ، ولو كان إلها لاستحال ذلك ، لأن الاله لايعبد نفسه . فهذه وجوه فى غاية الجلاء والظهور ، دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصرانى : وما الذى دلك على كونه إلها ؟ فقال الذى دل عليه ، ظهور العجائب عليه من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص . وذلك لايمكن حصوله إلا بقدرة الاله تعالى ، فقلت له هل تسلم انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول أم لا ؟ فان لم تسلم ، لزمك من نفى العالم فى الأزل ، نفى الصانع ، وإن سلمت أنه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، فأقول : لما جوزت حلول الاله فى بدن عيسى عليه السلام ، فكيف عرفت أن الاله ماحل فى بدنى وبدنك وفى بدن كل حيوان ونبات وجماد ؟ فقال : الفرق ظاهر ، وذلك لأنى إنما حكمت بذلك الحلول ، لأنه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه ، والأفعال العجيبة ماظهرت على يدى ولاعلى يدك ، فعلمنا أن ذلك الحلول مفقود ههنا ، فقلت له تبين الآن أنك ماعرفت معنى قولى إنه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، وذلك لأن ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى : فعدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل ، فاذا ثبت أنه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، لايلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك ، بل وفى حق الكلب والسنور والفأر ، ثم قلت : إن مذهبا يؤدى القول به إلى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب والذباب ، لفى غاية الخسة والركاكة

﴿الوجه الخامس﴾ أن قلب العصا حية ، أبعد فى العقل من إعادة الميت حيا ، لأن المشاكلة بين بدن الحى وبدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان ، فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى إلها ولا ابناً للاله ، فبأن لايدل إحياء الموتى على الالهية كان ذلك أولى ، وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق له كلام والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ روى أنه عليه السلام لما أورد الدلائل على نصارى نجران ، ثم إنهم أصروا على جهلهم ، فقال عليه السلام «إن الله أمرني إن لم تقبلوا الحجة أن أباهلكم» فقالوا : يا أبا القاسم ، بل نرجع فننظر في أمرنا ثم نأتيك ، فلما رجعوا قالوا للعاقب : وكان ذا رأيهم ، ياعبدالمسيح ماترى ، فقال : والله لقد عرفتم يامعشر النصارى أن محمدا نبي مرسل ، ولقد جاءكم بالكلام الحق في أمر صاحبكم ، والله ماباهل قوم نبياً قط ، فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ، ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان أبيتم إلا الأصرار على دينكم ، والاقامة على ماأنتم عليه . فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر أسود . وكان قد احتضن الحسين وأخذ بيد الحسن ، وفاطمة تمشي خلفه ، وعلى رضي الله عنه خلفها ، وهو يقول ، إذا دعوت فأمنوا ، فقال أسقف نجران : يامعشر النصارى ، إني لأرى وجوها لوسألوا الله أن يزيل جبلا من مكانه لأزاله بها ، فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الأرض نصراني إلى يوم القيامة ، ثم قالوا : يا أبا القاسم ، رأينا أن لانباهلك وأن نقرك على دينك . فقال صلوات الله عليه : فاذا أبيتم المباهلة فأسلموا ، يكن لكم ماللمسلمين . وعليكم ماعلى المسلمين . فأبوا . فقال : فانى أناجزكم القتال ، فقالوا مالنا بحرب العرب طاقة ، ولكن نصالحك على أن لاتغزونا ولاتردنا عن ديننا . على أن نؤدي اليك في كل عام ألفي حلة : ألفا في صفر ، وألفا في رجب ، وثلاثين درعا عادية من حديد ، فصالحهم على ذلك ، وقال : والذي نفسي بيده . إن الهلاك قد تدلى على أهل نجران . ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ، ولاضطرم عليهم الوادي نارا . ولاستأصل الله نجران وأهله ، حتى الطير على رؤس الشجر ، ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا . وروى أنه عليه السلام لما خرج في المرط الأسود ، فجاء الحسن رضي الله عنه فأدخله ، ثم جاء الحسين رضي الله عنه فأدخله ثم فاطمة ، ثم علي رضي الله عنهما ، ثم قال (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) واعلم أن هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث

﴿المسألة الثالثة﴾ (فمن حاجك فيه) أي في عيسى عليه السلام ، وقيل : الهاء تعود إلى الحق ، في قوله : الحق من ربك (من بعد ماجاءك من العلم) بأن عيسى عبدالله ورسوله عليه السلام ، وليس المراد ههنا بالعلم ، نفس العلم ، لأن العلم الذي في قلبه لايؤثر في ذلك ، بل المراد بالعلم ، ماذكره بالدلائل العقلية ، والدلائل الواصلة إليه بالوحي والتنزيل . فقل تعالوا : أصله تعاليوا ، لأنه تفاعلوا من العلو ، فاستثقلت الضمة على الياء ، فسكنت ، ثم حذفت لاجتماع الساكنين ، وأصله العلو والارتفاع ، فمعنى تعالى ارتفع ، إلا أنه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء ، وصار بمنزلة هلم

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الآية دالة على أن الحسن والحسين عليهما السلام كانا ابنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعد أن يدعو أبناءه ، فدعا الحسن والحسين ، فوجب أن يكونا ابنيه ، ومما يؤكد هذا قوله تعالى فى سورة الأنعام (ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) ومعلوم أن عيسى عليه السلام ، إنما انتسب إلى إبراهيم عليه السلام بالأم ، لا بالأب ، فثبت أن ابن البنت قد يسمى ابناً . والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ كان فى الرى رجل يقال له : محمود بن الحسن الحمصى ، وكان معلم الاثنى عشرية ، وكان يزعم أن علياً رضى الله عنه أفضل من جميع الأنبياء ، سوى محمد عليه السلام ، قال : والذى يدل عليه ، قوله تعالى (وأنفسنا وأنفسكم) وليس المراد بقوله (وأنفسنا) نفس محمد صلى الله عليه وسلم لأن الانسان لايدعو نفسه ، بل المراد به غيره . وأجمعوا على أن ذلك الغير كان على ابن أبى طالب رضى الله عنه . فدلت الآية على أن نفس على هى نفس محمد ، ولا يمكن أن يكون المراد منه ، أن هذه النفس هى عين تلك النفس ، فالمراد أن هذه النفس ، مثل تلك النفس ، وذلك يقتضى الاستواء فى جميع الوجوه . ترك العمل بهذا العموم ، فى حق النبوة ، وفى حق الفضل لقيام الدلائل على أن محمدا عليه السلام كان نبياً ، وما كان على كذلك ، ولانعقاد الاجماع على أن محمدا عليه السلام كان أفضل من على رضى الله عنه ، فيبقى فيما وراءه معمولا به ، ثم الاجماع دل على أن محمدا عليه السلام كان أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ، فيلزم أن يكون على أفضل من سائر الأنبياء ، فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ، ثم قال : ويؤيد الاستدلال بهذه الآية ، الحديث المقبول عند الموافق والمخالف . وهو قوله عليه السلام «من أراد أن يرى آدم فى علمه ، ونوحا فى طاعته ، وإبراهيم فى خلته ، وموسى فى هيبته ، وعيسى فى صفوته ، فلينظر إلى على ابن أبى طالب» رضى الله عنه فالحديث دل على أنه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم ، وذلك يدل على أن عليا رضى الله عنه أفضل من جميع الأنبياء . سوى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما سائر الشيعة ، فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية على أن عليا رضى الله عنه من سائر الصحابة ، وذلك لأن الآية لما دلت على أن نفس على رضى الله عنه مثل نفس محمد عليه السلام ، إلا فيما خصه الدليل . وكان نفس محمد أفضل من الصحابة رضوان الله عليهم . فوجب أن يكون نفس على ، أفضل أيضا من سائر الصحابة . هذا تقدير كلام الشيعة ، والجواب : أنه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على أن محمدا عليه السلام أفضل من على ، فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان ، على أن النبى أفضل ممن ليس بنبى ، وأجمعوا على أن عليا رضى الله عنه ما كان نبيا ، فلزم

القطع بأن ظاهر الآية كما أنه مخصوص فى حق محمد صلى الله عليه وسلم ، فكذلك مخصوص فى حق سائر الأنبياء عليهم السلام

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ثم نبتهل) أى نتباهل ، كما يقال اقتتل القوم ، وتقاتلوا ، واصطحبوا وتصاحبوا ، والابتهال فيه وجهان . أحدهما : أن الابتهال هو الاجتهاد فى الدعاء ، وإن لم يكن باللعن ، ولا يقال ابتهل فى الدعاء إلا إذا كان هناك اجتهاد . والثانى : أنه مأخوذ من قولهم ، عليه بهلة الله ، أى لعنته ، وأصله مأخوذ مما يرجع إلى معنى اللعن ، لأن معنى اللعن هو الأبعاد والطرد وبهله الله ، أى لعنه وأبعده من رحمته ، من قولك أبهله ، إذا أهمله ، وناقة باهل ، لاصرار عليها ، بل هى مرسلة مخلاة ، كالرجل الطريد المنفى ، وتحقيق معنى الكلمة ، أن البهل إذا كان هو الارسال والتخلية ، فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله إلى نفسه ، ومن وكله إلى نفسه فهو هالك لاشك فيه ، فمن باهل إنسانا فقال : على بهلة الله إن كان كذا ، يقول : وكلنى الله إلى نفسى وفوضنى إلى حولى وقوتى ، أى من كلاءته وحفظه ، كالناقة الباهل التى لا حافظ لها فى ضرعها ، فكل من شاء حلبها وأخذ لبنها ، لاقوة لها فى الدفع عن نفسها ، ويقال أيضا ، رجل باهل ، إذا لم يكن معه عصا ، وإنما معناه أنه ليس معه ما يدفع عن نفسه ، والقول الأول أولى : لأنه يكون قوله (ثم نبتهل) أى ثم نجتهد فى الدعاء ، ونجعل اللعنة على الكاذب . وعلى القول الثانى يصير التقدير ثم نبتهل ، أى ثم نلتعن (فنجعل لعنة الله على الكاذبين) وهى تكرار . بقى فى الآية سؤالات أربع

﴿السؤال الأول﴾ الأولاد إذا كانوا صغارا ، لم يجز نزول العذاب بهم . وقد ورد فى الخبر انه صلوات الله عليه أدخل فى المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام ، فما الفائدة فيه ؟

والجواب : ان عادة الله تعالى جارية بأن عقوبة الاستئصال إذا نزلت بقوم هلكت معهم الأولاد والنساء ، فيكون ذلك فى حق البالغين عقابا ، وفى حق الصبيان لا يكون عقابا ، بل يكون جاريا مجرى إماتتهم ، وإيصال الآلام والأسقام اليهم ، ومعلوم ان شفقة الانسان على أولاده وأهله شديدة جدا ، فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم ، وإذا كان كذلك : فهو عليه السلام ، أحضر صبيانه ونساءه مع نفسه ، وأمرهم بأن يفعلوا مثل ذلك ، ليكون ذلك أبلغ فى الزجر وأقوى فى تخويف الخصم ، وأدل على وثوقه صلوات الله عليه وعلى آله ، بأن الحق معه

﴿السؤال الثانى﴾ هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؟

الجواب : انها دلت على صحة نبوته عليه السلام من وجهين : أحدهما : وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب عليهم ، ولو لم يكن واثقا بذلك ، لكان ذلك منه سعيا فى إظهار كذب نفسه

لأن بتقدير : أن يرغبوا فى مباهلته . ثم لا ينزل العذاب ، فحينئذ كان يظهر كذبه فيما أخبر ، ومعلوم ان محمدا صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان من أعقل الناس . فلا يليق به أن يعمل عملا يفضى الى ظهور كذبه ، فلما أصر على ذلك ، علمنا انه إنما أصر عليه لكونه واثقا بنزول العذاب عليهم . وثانيهما : ان القوم لما تركوا مباهلته ، فلولا أنهم عرفوا من التوراة والانجيل مايدل على نبوته ، والالما أحجموا عن مباهلته .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنهم كانوا شاكين ، فتركوا مباهلته خوفا من أن يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب ؟

قلنا هذا مدفوع من وجهين : الأول : أن القوم كانوا يبذلون النفوس والأموال فى المنازعة مع الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك . الثانى : انه قد نقل عن أولئك النصارى انهم قالوا : إنه والله هو النبى المبشر به فى التوراة والانجيل ، وإنكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحا منهم بأن الامتناع عن المباهلة كان لأجل علمهم بأنه نبي مرسل من عند الله تعالى

﴿السؤال الثالث﴾ أليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم ؟ حيث قالوا (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء) ثم إنه لم ينزل العذاب بهم البتة ، فكذا ههنا ، وأيضا فبتقدير نزول العذاب ، كان ذلك مناقضا لقوله (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم)

والجواب : الخاص مقدم على العام ، فلما أخبر عليه السلام بنزول العذاب فى هذه السورة على التعيين ، وجب أن يعتقد أن الأمر كذلك

﴿السؤال الرابع﴾ قوله (إن هذا لهو القصص الحق) هل هو متصل بما قبله أم لا ؟

والجواب : قال أبو مسلم : إنه متصل بما قبله ، ولا يجوز الوقف على قوله (الكاذبين) وتقدير الآية (فنجعل لعنة الله على الكاذبين) بأن هذا هو القصص الحق . وعلى هذا التقدير كان حق «ان» أن تكون مفتوحة . إلا أنها كسرت لدخول اللام فى قوله (لهو) كما فى قوله (إن ربهم بهم يومئذ لخبير) وقال الباقون : الكلام تم عند قوله (على الكاذبين) وما بعده جملة أخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها . والله أعلم

إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٦٢»

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ «٦٣»

قوله تعالى ﴿إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله وإن الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (إن هذا) إشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل، ومن الدعاء الى المباهلة (لهو القصص الحق) والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على مايهدى الى الدين، ويرشد الى الحق، ويأمر بطلب النجاة. فبين تعالى ان الذى أنزله على نبيه هو القصص الحق. ليكون على ثقة من أمره. والخطاب وان كان معه، فالمراد به الكل

﴿المسألة الثانية﴾ (هو) فى قوله (لهو القصص الحق) فيه قولان: أحدهما: أن يكون فصلا وعمادا. ويكون خبر «إن» هو قوله (لقصص الحق)

فان قيل: فكيف جاز دخول اللام على الفصل؟

قلنا: إذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجود، لأنه أقرب الى المبتدأ منه. وأصلها أن تدخل على المبتدا

﴿والقول الثانى﴾ انه مبتدأ. والقصص الحق خبره، والجملة خبر «إن»

﴿المسألة الثالثة﴾ قرئ (لهو) بتحريك الهاء على الأصل. وبالسكون لأن اللام ينزل من «هو» منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد

﴿المسألة الرابعة﴾ يقال: قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا. وأصله اتباع الأثر، يقال: خرج فلان قصصا. فى أثر فلان، وقصا، وذلك اذا اقتص أثره. ومنه قوله تعالى (وقالت لأخته قصيه) وقيل للقاص: انه قاص. لاتباعه خبرا بعد خبر. وسوقه الكلام سوقا، فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعانى المتتابعة

ثم قال ﴿وما من إله الا الله﴾ وهذا يفيد تأكيد النفى، لأنك لو قلت عندى من الناس أحد، أفاد أن عندك بعض الناس، فاذا قلت ماعندى من الناس من أحد. أفاد أنه ليس عندك بعضهم، واذا لم يكن عندك بعضهم. فبأن لايكون عندك كلهم أولى فثبت أن قوله (وما من إله الا الله) مبالغة

قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ «٦٤»

فى أنه لااله الا الله الواحد الحق سبحانه وتعالى

ثم قال ﴿وإن الله لهو العزيز الحكيم﴾ وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى ، وذلك لأن اعتمادهم على أمرين : أحدهما : أنه قدر على احياء الموتى ، وابراء الأكمه والأبرص . فكأنه تعالى قال : هذا القدر من القدرة لا يكفى فى الالهية . بل لابد وأن يكون عزيزا غالباً لايدفع ولايمنع ، وأنتم قد اعترفتم بأن عيسى ماكان كذلك ، وكيف وأنتم تقولون إن اليهود قتلوه ؟ والثانى : أنهم قالوا : انه كان يخبر عن الغيوب وغيرها . فيكون إلهاً ، فكأنه تعالى قال : هذا القدر من العلم لايكفى فى الالهية . بل لابد وأن يكون حكيما ، أى عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الأمور . فذكر (العزيز الحكيم) ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ماذكره تعالى فى أول السورة من قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لااله الا هو العزيز الحكيم)

ثم قال ﴿فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين﴾ والمعنى : فان تولوا عما وصفت من أن الله هو الواحد ، وأنه يجب أن يكون عزيزا غالباً قادرا على جميع المقدورات ، حكيما عالما بالعواقب والنهايات ، مع أن عيسى عليه السلام ماكان عزيزا غالباً ، وماكان حكيما عالما بالعواقب والنهايات فاعلم أن توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد ، فاقطع كلامك عنهم ، وفوض أمرهم الى الله . فان الله عليم بفساد المفسدين ، مطلع على مافى قلوبهم من الأغراض الفاسدة ، قادر على مجازاتهم

قوله تعالى ﴿قل ياأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لانعبد الا الله ولانشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾

واعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم لما أورد على نصارى نجران أنواع الدلائل وانقطعوا ، ثم دعاهم إلى المباهلة فخافوا ، وما شرعوا فيها ، وقبلوا الصغار بأداء الجزية ، وقد كان عليه السلام حريصا على إيمانهم ، فكأنه تعالى قال : يامحمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل إلى منهج آخر

يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم أنه كلام مبنى على الانصاف وترك الجدال . و(قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) أى هلموا إلى كلمة فيها إنصاف من بعضنا لبعض، ولاميل فيه لأحد على صاحبه ، وهى (أن لانعبد إلا الله ولانشرك به شيأ) هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الألفاظ

أما قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب﴾ ففيه ثلاثة أقوال . أحدها : المراد نصارى نجران . والثانى : المراد يهود المدينة . والثالث : أنها نزلت فى الفريقين . ويدل عليه وجهان . الأول : أن ظاهر اللفظ يتناولهما . والثانى : روى فى سبب النزول . أن اليهود قالوا للنبى عليه الصلاة والسلام ، ما تريد إلا أن نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى ! وقالت النصارى : يا محمد ماتريد إلا أن نقول فيك ماقالت اليهود فى عزير ! فأنزل الله تعالى هذه الآية . وعندى أن الأقرب حمله على النصارى ، لما بينا أنه لما أورد الدلائل عليهم أولا ، ثم باهلهم ثانيا ، فعدل فى هذا المقام إلى الكلام المبنى على رعاية الانصاف ، وترك المجادلة ، وطلب الافحام والالزام . ومما يدل عليه ، أنه خاطبهم ههنا بقوله تعالى (ياأهل الكتاب) وهذا الاسم من أحسن الأسماء وأكمل الألقاب حيث جعلهم أهلا لكتاب الله. ونظيره ، مايقال لحافظ القرآن ياحامل كتاب الله . وللمفسر يامفسر كلام الله ، فان هذا اللقب يدل على أن قائله أراد المبالغة فى تعظيم المخاطب وفى تطييب قلبه ، وذلك ، إنما يقال عند عدول الانسان مع خصمه . عن طريقة اللجاج والنزاع ، إلى طريقة طلب الانصاف

أما قوله تعالى ﴿تعالوا﴾ فالمراد تعيين مادعوا اليه ، والتوجه إلى النظر فيه ، وإن لم يكن انتقالا من مكان إلى مكان ، لأن أصل اللفظ مأخوذ من التعالى ، وهو الارتفاع من موضع هابط إلى مكان عال ، ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه إلى حيث يدعى اليه

أما قوله تعالى ﴿إلى كلمة سواء بيننا﴾ فالمعنى هلموا إلى كلمة فيها إنصاف من بعضنا لبعض ، لاميل فيه لأحد على صاحبه . والسواء هو العدل والانصاف ، وذلك لأن حقيقة الانصاف إعطاء النصف . فان الواجب فى العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير ، وذلك لايحصل إلا باعطاء النصف ، فاذا أنصف وترك ظلمه ، أعطاه النصف ، فقد سوى بين نفسه وبين غيره ، وحصل الاعتدال ، وإذا ظلم وأخذ أكثر مما أعطى ، زال الاعتدال ، فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية ، جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل .

ثم قال الزجاج «سواء» نعت للكلمة . يريد «ذات سواء» فعلى هذا قوله «كلمة سواء» أى كلمة عادلة مستقيمة مستوية ، فاذا آمنا بها نحن وأنتم كنا على السواء والاستقامة . ثم قال (أن لا نعبد إلا الله) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ محل «أن» فى قوله أن لا نعبد . فيه وجهان : الأول : انه رفع باضمار «هى» كأن قائلا قال : ماتلك الكلمة ؟ فقيل هى أن لانعبد إلا الله . والثانى : خفض على البدل من «كلمة»

﴿المسألة الثانية﴾ انه تعالى ذكر ثلاثة أشياء : أولها : أن لانعبد إلا الله . وثانيها : أن لانشرك به شيئاً . وثالثها : أن لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، وإنما ذكر هذه الثلاثة : لأن النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة ، فيعبدون غير الله وهو المسيح ، ويشركون به غيره . وذلك لأنهم يقولون : انه ثلاثة ، أب وابن وروح القدس ، فأثبتوا ذوات ثلاثة ، قديمة سواء . وإنما قلنا : انهم أثبتوا ذوات ثلاثة قديمة ، لأنهم قالوا : ان أقنوم الكلمة ، تدرعت بناسوت المسيح . وأقنوم روح القدس ، تدرعت بناسوت مريم . ولولا كون هذين الأقنومين ذاتين مستقلتين ، وإلا لما جازت عليهما مفارقة ذات الأب ، والتدرع بناسوت عيسى ومريم . ولما أثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة ، فقد أشركوا . وأما انهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله . فيدل عليه وجوه أحدها : انهم كانوا يطيعونهم فى التحليل والتحريم . والثانى : انهم كانوا يسجدون لأحبارهم . والثالث : قال أبو مسلم : من مذهبهم ، أن من صار كاملا فى الرياضة والمجاهدة ، يظهر فيه أثر حلول اللاهوت ، فيقدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص . فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب إلا أنهم أثبتوا فى حقه معنى الربوبية . والرابع : هو أنهم كانوا يطيعون أحبارهم فى المعاصى ، ولا معنى للربوبية إلا ذلك . ونظيره قوله تعالى (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فثبت أن النصارى جمعوا بين هذه الأمور الثلاثة ، وكان القول ببطلان هذه الأمور الثلاثة ، كالأمر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك ، لأن قبل المسيح ماكان المعبود إلا الله ، فوجب أن يبقى الأمر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه . وأيضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل ، وأيضا إذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله ، وجب أن لا يرجع فى التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه ، دون الأحبار والرهبان . فهذا هو شرح هذه الأمور الثلاثة .

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ والمعنى ان أبوا إلا الاصرار ، فقولوا انا مسلمون ، يعنى أظهروا انكم على هذا الدين ، ولا تكونوا فى قيد ، أن تحملوا غيركم عليه

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْأَنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «٦٥»

قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والانجيل الا من بعده أفلا تعقلون﴾

اعلم أن اليهود كانوا يقولون: ان ابراهيم كان على ديننا. والنصارى كانوا يقولون: كان إبراهيم على ديننا. فأبطل الله عليهم ذلك، بأن التوراة والانجيل ما أنزلا إلا من بعده. فكيف يعقل أن يكون يهوديا أو نصرانيا؟

فان قيل: فهذا أيضا لازم عليكم لأنكم تقولون: ان ابراهيم كان على دين الاسلام، والاسلام إنما أنزل بعده بزمان طويل، فان قلتم ان المراد أن إبراهيم كان فى أصول الدين على المذهب الذى عليه المسلمون الآن، فنقول: فلم لا يجوز أيضا أن تقول اليهود ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذى عليه اليهود، وتقول النصارى: ان ابراهيم كان نصرانيا بمعنى انه كان على الدين الذى عليه النصارى، فكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابراهيم، لا ينافى كونه يهوديا أو نصرانيا بهذا التفسير. كما ان كون القرآن نازلا بعده، لا ينافى كونه مسلما:

والجواب: ان القرآن أخبر أن ابراهيم كان حنيفا مسلما، وليس فى التوراة والانجيل أن ابراهيم كان يهوديا أو نصرانيا، فظهر الفرق. ثم نقول: أما أن النصارى ليسوا على ملة ابراهيم. فالأمر فيه ظاهر، لأن المسيح ماكان موجودا فى زمن ابراهيم. فما كانت عبادته مشروعة فى زمن ابراهيم لا محالة، فكان الاشتغال بعبادة المسيح، مخالفة لملة ابراهيم لا محالة، وأما ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم، فذلك لأنه لا شك انه كان لله سبحانه وتعالى تكاليف على الخلق، قبل مجىء موسى عليه السلام، ولا شك ان الموصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر، ولا شك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات، والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه، فاذن قد كان قبل مجىء موسى أنبياء، وكانت لهم شرائع معينة. فاذا جاء موسى، فاما أن يقال انه جاء بتقرير تلك الشرائع، أو بغيرها، فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب تلك الشريعة. بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله، واليهود لا يرضون بذلك، وان كان قد جاء بشرع آخر، سوى شرع من تقدمه. فقد قال بالنسخ، فثبت انه لابد وأن يكون دين كل الأنبياء، جواز القول بالنسخ، واليهود ينكرون

هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٦٦» مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «٦٧» إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ «٦٨»

ذلك ، فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم . فبطل قول اليهود والنصارى . بأن ابراهيم كان يهوديا أو نصرانيا ، فهذا هو المراد من الآية والله أعلم

قوله تعالى ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لاتعلمون . ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين إن أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى والذين آمنوا والله ولى المؤمنين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (هاأنتم) بالمد والهمزة ، وقرأ نافع وأبو عمرو بغير همز ، ولا مد ، الا بقدر خروج الألف الساكنة ، وقرأ ابن كثير ، بالهمزة والقصر ، على وزن «صنعتم» وقرأ ابن عامر ، بالمد دون الهمز ، فمن حقق فعلى الأصل ، لأنهما حرفان «ها» و «أنتم» ومن لم يمد ولم يهمز ، فللتخفيف من غير اخلال

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أصل «ها أنتم» فقيل «ها» تنبيه والأصل «أنتم» وقيل أصله «أأنتم» فقلبت الهمزة الأولى هاء ، كقولهم هرقت الماء ، وأرقت و «هؤلاء» مبنى على الكسر ، وأصله أولاء ، دخلت عليه ها التنبيه ، وفيه لغتان : القصر ، والمد . فان قيل أين خبر أنتم ، فى قوله ها أنتم . قلنا فيه ثلاثة أوجه ، الأول : قال صاحب الكشاف «ها» للتنبيه وأنتم مبتدأ ، وهؤلاء خبره ، وحاججتم ، جملة مستأنفة مبينة للجملة الأولى ، بمعنى : أنتم هؤلاء الأشخاص الحمق وبيان حماقتكم وقلة عقولكم ، أنكم وإن جادلتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم ؟ والثانى : أن يكون «أنتم» مبتدأ وخبر «هؤلاء» بمعنى أولاء ، على معنى الذى وما بعده صلة له . الثالث : أن يكون «أنتم» مبتدأ و «هؤلاء» عطف بيان «وحاججتم» خبره وتقديره أنتم ياهؤلاء حاججتم

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من قوله (حاججتم فيما لكم به علم) هو أنهم زعموا أن شريعة التوراة والانجيل مخالفة لشريعة القرآن ، فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به ؟ وهو ادعاؤكم ان شريعة ابراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه السلام

ثم يحتمل فى قوله (هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم) أنه لم يصفهم فى العلم حقيقة . وانما أراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه ، فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة

ثم حقق ذلك بقوله ﴿والله يعلم﴾ كيف كانت حال هذه الشرائع فى المخالفة والموافقة ﴿وأنتم لا تعلمون﴾ كيفية تلك الأحوال

ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً﴾ فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما

ثم قال ﴿ولكن كان حنيفا مسلماً﴾ وقد سبق تفسير الحنيف فى سورة البقرة

ثم قال ﴿وما كان من المشركين﴾ وهو تعريض بكون النصارى مشركين فى قولهم بالهية المسيح وبكون اليهود مشركين ، فى قولهم بالتشبيه

فان قيل : قولكم ابراهيم على دين الاسلام ، أتريدون به الموافقة فى الأصول أو فى الفروع ؟ فان كان الأول ، لم يكن مختصا بدين الاسلام ، بل نقطع بأن ابراهيم أيضا على دين اليهود ، أعنى ذلك الدين الذى جاء به موسى ، فكان أيضا على دين النصارى ، أعنى تلك النصرانية التى جاء بها عيسى ، فان أديان الأنبياء لا يجوز أن تكون مختلفة فى الأصول . وإن أردتم به الموافقة فى الفروع فلزم أن لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة ، بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضا فمن المعلوم بالضرورة أن التعبد بالقرآن ما كان موجودا فى زمان ابراهيم عليه السلام . فتلاوة القرآن مشروعة فى صلاتنا ، وغير مشروعة ، فى صلاتهم . قلنا : جاز أن يكون المراد به الموافقة فى الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا فى أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى فى زماننا هذا . وجاز أيضا أن يقال المراد به الفروع ، وذلك لان الله نسخ تلك الفروع بشرع موسى ، ثم فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم نسخ شرع موسى عليه السلام بتلك الشريعة التى كانت ثابتة فى زمن ابراهيم عليه السلام . وعلى هذا التقدير يكون محمد عليه السلام صاحب الشريعة ، ثم لما كان غالب شرع محمد عليه السلام موافقا لشرع ابراهيم عليه السلام ، فلو وقعت المخالفة فى القليل ، لم يقدح ذلك فى حصول الموافقة

ثم ذكر تعالى (إن أولى الناس بابراهيم) فريقان : أحدهما من اتبعه ممن تقدم ، والآخر النبى وسائر المؤمنين

وَدَّت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ «٦٩»

ثم قال (والله ولى المؤمنين) بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام

قوله تعالى ﴿ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾
اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق، والاعراض عن قبول الحجة، بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر، بل يجتهدون فى اضلال من آمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات. كقولهم: ان محمدا عليه السلام مقر بموسى وعيسى، ويدعى لنفسه النبوة. وأيضا ان موسى عليه السلام أخبر فى التوراة بأن شرعه لا يزول. وأيضا القول بالنسخ. يفضى إلى البداء. والغرض منه تنبيه المؤمنين على أن لا يغتروا بكلام اليهود. ونظير قوله تعالى فى سورة البقرة (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم) وقوله (ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء)

واعلم أن «من» ههنا للتبعيض. وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم، لان منهم من آمن. وأثنى الله عليهم بقوله (منهم أمة مقتصدة) (ومن أهل الكتاب أمة قائمة) وقيل نزلت هذه الآية فى معاذ وعمار بن ياسر وحذيفة، دعاهم اليهود الى دينهم، وانما قال (لو يضلونكم) ولم يقل أن يضلوكم، لان «لو» للتمنى فان قولك لو كان كذا. يفيد التمنى ونظيره قوله تعالى (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) ثم قال تعالى (وما يضلون إلا أنفسهم) وهو يحتمل وجوها: منها اهلاكهم أنفسهم باستحقاق العقاب، على قصدهم اضلال الغير، وهو كقوله (وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون، وقوله (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) (وليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء مايزرون) ومنها، إخراجهم أنفسهم عن معرفة الهدى والحق، لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا فى اضلال المؤمنين، ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين. حيث اعتقدوا شيئاً ولاح لهم أن الامر بخلاف ما تصوروه، ثم قال تعالى (وما يشعرون) أي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين

يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ «٧٠»

قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون﴾
اعلم أنه تعالى لما بين حال الطائفة التى لاتشعر بما فى التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . بين أيضا حال الطائفة العارفة بذلك من أحبارهم .
فقال ﴿ياأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «لم» أصلها لما . لأنها «ما» التى للاستفهام . دخلت عليها اللام فحذفت الألف لطلب الخفة ، ولأن حرف الجر صار كالعوض عنها . ولأنها وقعت طرفا ، ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله (عم يتساءلون) و (فبم تبشرون) والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو : فبمه ، ولمه .

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (بآيات الله) وجوه : الأول : أن المراد منها الآيات الواردة فى التوراة والأنجيل ، وعلى هذا القول فيه وجوه : أحدها : مافى هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام ، ومنها مافى هذين الكتابين ، أن إبراهيم عليه السلام كان حنيفاً مسلماً . ومنها أن فيهما إن الدين هو الاسلام .

واعلم أن على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه نقول : إن الكفر بالآيات يحتمل وجهين : أحدهما أنهم ما كانوا كافرين بالتوراة ، بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة . فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز . والثانى : أنهم كانوا كافرين بنفس التوراة ، لأنهم كانوا يحرفونها ، وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

فأما قوله تعالى ﴿وأنتم تشهدون﴾ فالمعنى على هذا القول أنهم عند حضور المسلمين ، وعند حضور عوامهم ، كانوا ينكرون اشتمال التوراة والأنجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها . ومثله قوله تعالى (تبغونها عوجا وأنتم شهداء)

واعلم أن تفسير الآية بهذا القول ، يدل على اشتمال هذه الآية على الأخبار عن الغيب لأنه عليه الصلاة والسلام أخبرهم بما يكتمونه فى أنفسهم ، ويظهرون غيره ، ولاشك أن الأخبار عن الغيب معجز

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير آيات الله ، أنها هى القرآن وقوله (وأنتم تشهدون) يعنى أنكم

يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٧١»

تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا، ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم، كونه معجزا.

﴿القول الثالث﴾ أن المراد بآيات الله جملة المعجزات التى ظهرت على يد النبى صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى (وأنتم تشهدون) معناه أنكم إنما اعترفتم بدلالة المعجزات التى ظهرت على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. الدالة على صدقهم، من حيث أن المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى. فاذا شهدتم بأن المعجز إنما دل على صدق سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من هذا الوجه، وأنتم تشهدون حصول هذا الوجه فى حق محمد صلى الله عليه وسلم، كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته. مناقضا لما شهدتم بحقيته، من دلالة معجزات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على صدقهم.

قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾

اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان (احداهما) انهم كانو يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم، مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم، انه رسول حق من عند الله. والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة فى الآية الاولى. وثانيتهما (انهم كانوا يجتهدون) فى إلقاء الشبهات وفى اخفاء الدلائل والبينات، والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة فى هذه الآية الثانية. فالمقام الاول مقام الغواية والضلالة، والمقام الثانى مقام الاغواء والاضلال، وفيه مسائل: —

﴿المسألة الاولى﴾ قرىء «تلبسون» بالتشديد، وقرأ يحي بن وثاب، تلبسون، بفتح الباء، أى تلبسون الحق مع الباطل، كقوله عليه السلام «كلابس ثوبى زور» وقوله

اذا هو بالمجــد ارتدى وتأزرا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم ان الساعى فى اخفاء الحق لاسبيل له الى ذلك الا من أحد وجهين. إما بالقاء شبهة تدل على الباطل، واما باخفاء الدليل الذى يدل على الحق، فقوله (لم تلبسون الحق بالباطل) اشارة الى المقام الاول وقوله (وتكتمون الحق) اشارة الى المقام الثانى أما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها: أحدها: تحريف التوراة، فيخلطون المنزل بالمحرف، عن الحسن وابن زيد. وثانيها: انهم تواضعوا على اظهار الاسلام أول النهار، ثم الرجوع عنه فى آخر النهار، تشكيكا للناس، عن ابن عباس وقتادة. وثالثها: أن يكون فى التوراة مايدل على نبوته صلى الله عليه وسلم، من البشارة والنعت والصفة، ويكون فى التوراة أيضا مايوهم خلاف ذلك، فيكون كالمحكم،

وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِى أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ «٧٢»

والمتشابه ، فيلبسون على الضعفاء أحد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة ، وهذا قول القاضى ورابعها : انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بأن موسى عليه السلام حق ، ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات .

أما قوله تعالى ﴿وتكتمون الحق﴾ فالمراد أن الآيات الموجودة فى التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، كان الاستدلال بها مفتقرا إلى التفكر والتأمل ، والقوم كانوا يجتهدون فى إخفاء تلك الألفاظ التى كان بمجموعها ، يتم هذا الاستدلال . مثل ما أن أهل البدعة فى زماننا يسعون فى أن لا يصل إلى عوامهم دلائل المحققين .

أما قوله ﴿وأنتم تعلمون﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنكم تعلمون أنكم إنما تفعلون ذلك عنادا وحسدا . وثانيها (وأنتم تعلمون) أى أنتم أرباب العلم والمعرفة ، لا أرباب الجهل والخرافة . وثالثها : (وأنتم تعلمون) أن عقاب من يفعل مثل هذه الأفعال عظيم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : قوله تعالى (لم تكفرون) و (لم تلبسون الحق بالباطل) دال على أن ذلك فعلهم ، لأنه لا يجوز أن يخلقه فيهم ، ثم يقول ، لم فعلتم ؟ وجوابه : أن الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية إن حدثت لا لمحدث ، لزم نفى الصانع ، وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة أخرى . وان كان محدثها هو الله تعالى ، لزمكم ما ألزمتموه علينا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يلبسون الحق بالباطل ، أردف ذلك بأن حكى عنهم نوعا واحدا من أنواع تلبيساتهم ، وهو المذكور فى هذا الآية

وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قول بعضهم لبعض (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) يحتمل أن يكون المراد كل ما أنزل ، وأن يكون المراد بعض ما أنزل

﴿أما الاحتمال الأول﴾ ففيه وجوه : الأول : أن اليهود والنصارى استخرجوا حيلة فى

تشكيك ضعفة المسلمين فى صحة الاسلام ، وهو أن يظهروا تصديق ماينزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، من الشرائع فى بعض الأوقات ، ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه ، فان الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لأجل الحسد والعناد ، وإلا لما آمنوا به فى أول الأمر وإذا لم يكن هذا التكذيب لأجل الحسد والعناد ، وجب أن يكون ذلك ، لأجل أنهم أهل الكتاب وقد تفكروا فى أمره واستقصوا فى البحث عن دلائل نبوته ، فلاح لهم بعد التأمل التام . والبحث الوافى . أنه كذاب ، فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين ، فى صحة نبوته ، وقيل : تواطأ اثنا عشر رجلا من أحبار يهود خيبر ، على هذا الطريق

وقوله (لعلهم يرجعون) معناه أنا متى ألقينا هذه الشبهة ، فلعل أصحابه يرجعون عن دينه

﴿الوجه الثانى﴾ يحتمل أن يكون معنى الآية أن رؤساء اليهود والنصارى . قال بعضهم لبعض نافقوا وأظهروا الوفاق للمؤمنين ، ولكن بشرط أن تثبتوا على دينكم إذا خلوتم باخوانكم ، من أهل الكتاب . فان أمر هؤلاء المؤمنين فى اضطراب . فزجوا الأيام معهم بالنفاق . فربما ضعف أمرهم واضمحل دينهم ويرجعوا إلى دينكم ، وهذا قول أبى مسلم الأصفهانى . ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى لما قال (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا) أتبعه بقوله (بشر المنافقين) وهو بمنزلة قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنامعكم إنما نحن مستهزؤن) . الثانى : أنه تعالى . اتبع هذه الآية بقوله (ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم) فهذا يدل على أنهم نهوا عن غير دينهم الذى كانوا عليه ، فكان قولهم (آمنوا به وجه النهار) أمر بالنفاق .

﴿الوجه الثالث﴾ قال الأصم ، قال بعضهم لبعض إن كذبتموه فى جميع ماجاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم ، لأن كثيرا مما جاء به حق . ولكن صدقوه فى بعض وكذبوه فى بعض ، حتى يحمل الناس تكذيبكم له ، على الانصاف . لاعلى العناد ، فيقبلوا قولكم .

﴿الاحتمال الثانى﴾ أن يكون قوله (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره) بعض ما أنزل الله . والقائلون بهذا القول . حملوه على أمر القبلة ، وذكروا فيه وجهين . الأول : قال ابن عباس . وجه النهار أوله . وهو صلاة الصبح . واكفروا آخره ، يعنى صلاة الظهر ، وتقريره أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى إلى بيت المقدس ، بعد أن قدم المدينة ، ففرح اليهود بذلك ، وطمعوا أن يكون منهم ؛ فلما حوله الله إلى الكعبة ، كان ذلك عند صلاة الظهر ، قال كعب بن الأشرف وغيره (آمنو بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) يعني آمنوا بالقبلة

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٧٣» يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ «٧٤»

التى صلى اليها صلاة الصبح ، فهى الحق ، واكفروا بالقبلة التى صلى اليها صلاة الظهر ، وهى آخر النهار ، وهى الكفر . الثانى : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة ، شق ذلك عليهم ، فقال بعضهم لبعض صلوا إلى الكعبة فى أول النهار ، ثم اكفروا بهذه القبلة فى آخر النهار ، وصلوا إلى الصخرة لعلهم يقولون إن أهل الكتاب أصحاب العلم ، فلولا أنهم عرفوا بطلان هذه القبلة ، لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة.

﴿المسألة الثانية﴾ الفائدة فى إخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة من وجوه . الأول : أن هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم ، وما أطلعوا عليها أحدا من الأجانب ، فلما أخبر الرسول عنها ، كان ذلك إخبارا عن الغيب ، فيكون معجزا . الثانى : أنه تعالى لما أطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة ، لم يحصل لهذه الحيلة أثر فى قلوب المؤمنين ، ولولا هذا الاعلام لكان ربما أثرت هذه الحيلة فى قلب بعض من كان فى إيمانه ضعف . الثالث : أن القوم لما افتضحوا فى هذه الحيلة ، صار ذلك رادعا لهم ، عن الأقدام على أمثالها من الحيل والتلبيس.

﴿المسألة الثالثة﴾ وجه النهار هو أوله ، والوجه فى اللغة هو مستقبل كل شىء ، لأنه أول مايواجه منه ، كما يقال لأول الثوب وجه الثوب ، روى ثعلب عن ابن الأعرابى : أتيته بوجه نهار وصدر نهار ، وشباب نهار أى أول النهار وأنشد الربيع بن زياد فقال:

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار

ثم قال تعالى ﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل إن الفضل بيدالله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ اتفق المفسرون ، على أن هذا بقية كلام اليهود ، وفيه وجهان : الأول : المعنى ، ولا تصدقوا إلا نبيا يقرر شرائع التوراة ، فأما من جاء بتغيير شىء من أحكام التوراة فلا تصدقوه ، وهذا هو مذهب اليهود إلى اليوم ، وعلى هذا التفسير تكون «اللام» فى قوله (إلا لمن تبع) صلة زائدة

فانه يقال صدقت فلانا . ولا يقال صدقت لفلان ، وكون هذه اللام صلة زائدة جائز. كقوله تعالى (ردف لكم) والمراد ردفكم . والثانى : أنه ذكر قبل هذه الآية . قوله (آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره)

ثم قال فى هذه الآية ﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم﴾ أى لا تأتوا بذلك الايمان إلا لأجل من تبع دينكم .كأنهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس إلا بقاء أتباعكم على دينكم ، فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان إلا لأجل من تبع دينكم ، فان مقصود كل واحد حفظ أتباعه وأشياعه على متابعتـــه .

ثم قال تعالى (قل ان الهدى هدى الله) قال ابن عباس رضى الله عنهما . معناه : الدين دين الله ، ومثله فى سورة البقرة (قل إن هدى الله هو الهدى)

واعلم أنه لابد من بيان أنه كيف صار هذا الكلام جواباً عما حكاه عنهم ؟ ، فنقول : اما على الوجه الأول وهو قولهم لادين إلا ماهم عليه ، فهذا الكلام إنما صلح جواباً عنه من حيث أن الذى هم عليه إنما ثبت ديناً من جهة الله ، لأنه تعالى أمر به وأرشد اليه وأوجب الانقياد له ، وإذا كان كذلك ، فمتى أمر بعد ذلك بغيره ، وأرشد إلى غيره . وأوجب الانقياد الى غيره كان ديناً يجب أن يتبع ، وإن كان مخالفاً لما تقدم ، لأن الدين انما صار ديناً بحكمه وهدايته ، فحيثما كان حكمه وجبت متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب) يعنى الجهات كلها لله ، فله أن يحول القبلة إلى أى جهة شاء ، وأما على الوجه الثانى فالمعنى أن الهدى هدى الله ، وقد جئتكم به ، فلن ينفعكم فى دفعه هذا الكيد الضعيف

ثم قال تعالى ﴿أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم﴾

واعلم أن هذه الآية من المشكلات الصعبة . فنقول هذا إما أن يكون من جملة كلام الله تعالى أو يكون من جملة كلام اليهود ، ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين.

﴿أما الاحتمال الأول﴾ ففيه وجوه . الأول : قرأ ابن كثير آن ، يؤتى بمد الألف على الاستفهام ، والباقون بفتح الألف من غير مد ولا استفهام ، فان أخذنا بقراءة ابن كثير ، فالوجه ظاهر ، وذلك . لأن هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى (أن كان ذا مال وبنين إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين) والمعنى أمن أجل أن يؤتى أحـــد شرائع مثل ما أوتيتم من الشرائع ينكرون أتباعه ؟ ثم حذف الجواب للاختصار ، وهذا الحذف كثير ، يقول الرجل بعد طول

العتاب لصاحبه، وتعديده عليه ذنوبه، بعد كثرة إحسانه إليه، أمن قلة إحسانى اليك أمن إهانتى لك؟ والمعنى أمن أجل هذافعلت مافعلت؟ ونظيره قوله تعالى (أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه) وهذا الوجه مروى عن مجاهد وعيسى بن عمر. أماقراءة من قرأبقصر الألف، من «أن» فقديمكن أيضاحملها على معنى الاستفهام كاقرىء (سواءعليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم) بالمد والقصر، وكذا قوله (أن كان ذا مال وبنين) قرىء بالمد والقصر، وقال امرؤ القيس:

تروح من الحى أم تبتكر؟ وماذا عليك ولم تنتظر

أراد أتروح من الحى؟فحذف ألف الاستفهام، وإذا ثبت أن هذهالقراءة محتملة لمعنىالاستفهام كان التقدير ماشرحناه فىالقراءة الأولى.

﴿الوجه الثانى﴾ أن أولئك لما قالوا لأتباعهم، لاتؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم، أن يقول لهم (إن الهدى هدى الله) فلا تنكروا (أن يؤتى أحد) سواكم من الهدى (مثل ما أوتيتموه) (أو يحاجوكم) يعنى هؤلاء المسلمين بذلك (عند ربكم) إن لم تقبلوا ذلك منهم، أقصى مافىالباب، انه يفتقر فىهذا التأويل إلى إضمار قوله فلاتنكروا لأن عليه دليلا، وهو قوله إن الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى أن يؤتيه من يشاء من عبادهومتى كان كذلك، لزم ترك الانكار.

﴿الوجه الثالث﴾ ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) فقوله (ان الهدى) مبدأ وقوله (هدى الله) بدل منه، وقوله (ان يؤتى أحد مثل ماأوتيتم) خبر باضمارحرف لا، والتقدير: قل يامحمد لاشك أن بيان الله هو أن لايؤتى أحد مثل ماأوتيتم. وهودينالاسلام الذى هوأفضلالأديان (وأن لايحاجوكم) يعنىهؤلاء اليهود. عندربكمفىالآخرة لأنه يظهر لهم فى الآخرة، أنكم محقون. وأنهم مضلون، وهذا التأويل ليس فيه الا أنه لابد من اضمار حرف «لا» وهوجائز كما فى قوله تعالى (أن تضلوا) أى أن لاتضلوا

﴿الوجه الرابع﴾ الهدى اسم. وهدى الله. بدل منه، وأن يؤتى أحد. خبره، والتقدير: ان هدى الله هو أنيؤتى أحد مثل ماأوتيتم. وعلىهذا التأويل. فقوله (أويحاجوكم عند ربكم) لابدفيه مناضمار. والتقدير: أويحاجوكم عند ربكم. فيقضىلكم عليهم. والمعنى: أن الهدى هو ماهديتكم به من دين الاسلام الذى من حاجكم به عندى قضيت لكم عليه. وفى قوله (عند ربكم) مايدل علىهذا الاضمار. ولأن حكمه بكونه رباً لهم يدل على كونه راضياً عنهم. وذلك مشعر بأنه يحكم لهم، ولا يحكم عليهم

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن يكون قوله (أن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم) من تتمة كلام اليهود ، وفيه تقديم وتأخير . والتقدير : ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم ، أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الهدى هدى الله ، وأن الفضل بيد الله ، قالوا : والمعنى لاتظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم إلا لأهل دينكم ، وأسروا تصديقكم ، بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ماأوتيتم، ولا تفشوه إلا الى أشياعكم وحدهم دون المسلمين .لئلا يزيدهم ثباتاً ، ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام.

أما قوله ﴿أو يحاجوكم عند ربكم﴾ فهو عطف على أن يؤتى ، والضمير فى يحاجوكم لأحد ، لأنه فى معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا لغير أتباعكم، ان المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق . ويغالبونكم عند الله بالحجة . وعندى أن هذا التفسير ضعيف . وبيانه من وجوه : الأول : إن جد القوم فى حفظ أتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام ،كان أعظم من جدهم فى حفظ غير أتباعهم وأشياعهم عنه ، فكيف يليق أن يوصى بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند أتباعهم وأشياعهم ، وان يمتنعوا من ذلك عند الأجانب ؟ هذا فى غاية البعد ! الثانى : ان على هذا التقدير ، يختل النظم ، ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء . والثالث : ان على هذا التقدير : لا بد من الحذف . فان التقدير : قل ان الهدى هدى الله وأن الفضل بيد الله ، ولا بد من حذف «قل» فى قوله (قل ان الفضل بيد الله) الرابع : انه كيف وقع قوله (قل ان الهدى هدى الله) فيما بين جزأى كلام واحد ؟ فان هذا فى غاية البعد عن الكلام المستقيم . قال القفال : يحتمل أن يكون قوله (قل ان الهدى هدى الله) كلاما أمر الله نبيه أن يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود ، الى هذا الموضع ، لأنه لما حكى عنهم فى هذا الموضع قولا باطلا ، لاجرم أدب رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يقابله بقول حق ، ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم ، كما إذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر . فيقول : عند بلوغه الى تلك الكلمة آمنت بالله ، أو يقول لا إله إلا الله ، أو يقول تعالى الله ، ثم يعود الى تمام الحكاية ، فيكون قوله تعالى (قل ان الهدى هدى الله) من هذا الباب ثم أتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله (أو يحاجوكم عند ربكم) ثم أمر النبى صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم فى هذا ، وتنبيههم على بطلان قولهم ، فقيل له (قل ان الفضل بيد الله) الى آخر الآية

﴿الاشكال الخامس﴾ فى هذه الوجوه : ان الايمان إذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام ، لا يقال صدقت لزيد ، بل يقال : صدقت زيدا ، فكان ينبغى أن يقال (ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم) وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام ، فى قوله (لمن تبع دينكم)

ويحتاج الى إضمار الباء ، أو ما يجرى مجراه ، فى قوله (أن يؤتى) لأن التقدير (ولا تصدقوا إلا لمن تبع دينكم) بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم ، فقد اجتمع فى هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم ، وفساد المعنى ، قال أبو على الفارسى : لا يبعد أن يحمل الايمان على الاقرار ، فيكون المعنى ولا تقروا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لمن تبع دينكم ، وعلى هذا التقدير : لا تكون اللام زائدة ، لكن لا بد من إضمار حرف الباء أو ما يجرى مجراه ، على كل حال . فهذا محصل ما قيل فى تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾

واعلم انه تعالى حكى عن اليهود أمرين : أحدهما : أن يؤمنوا وجه النهار . ويكفروا آخره ، ليصير ذلك شبهة للمسلمين فى صحة الاسلام

فأجاب عنه بقوله (قل إن الهدى هدى الله) والمعنى : ان مع كمال هداية الله ، وقوة بيانه ، لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا أثر . والثانى : أنه حكى عنهم ، انهم استنكروا أن يؤتى أحد مثل ما أوتوا من الكتاب والحكم والنبوة

فأجاب عنه بقوله (قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء) والمراد بالفضل الرسالة ، وهو فى اللغة عبارة عن الزيادة ، وأكثر ما يستعمل فى زيادة الاحسان ، والفاضل الزائد على غيره فى خصال الخير ، ثم كثر استعمال الفضل . حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله (بيد الله) أى انه مالك له قادر عليه ، وقوله (يؤتيه من يشاء) أى هو تفضل موقوف على مشيئته ، وهذا يدل على أن النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق ، لأنه تعالى جعلها من باب الفضل الذى لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، ولا يصح ذلك فى المستحق . إلا على وجه المجاز ، وقوله (والله واسع عليم) مؤكد لهذا المعنى . لأن كونه واسعا . يدل على كمال القدرة ، وكونه عليما على كمال العلم فيصح منه لمكان القدرة ، أن يتفضل على أى عبد شاء بأى تفضل شاء ، ويصح منه لمكان كمال العلم أن لا يكون شىء من أفعاله إلا على وجه الحكمة والصواب

ثم قال ﴿يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ وهذا كالتأكيد لما تقدم ، والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ، ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه ، فبين بقوله (إن الفضل بيد الله) انه قادر على أن يؤتى بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها . ثم قال (يختص برحمته من يشاء) والرحمة المضافة الى الله سبحانه أمر أعلى من ذلك الفضل ، فان هذه الرحمة ربما بلغت فى الشرف وعلو الرتبة الى أن لا تكون من جنس

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ «٧٥» بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «٧٦»

ما آتاهم ، بل تكون أعلى وأجل من أن تقاس الى ما آتاهم ، ويحصل من مجموع الآيتين ، انه لانهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده ، وأن قصر إنعامه وإكرامه على مراتب معينة ، وعلى أشخاص معينين ، جهل بكمال الله فى القدرة والحكمة

قوله تعالى ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا مادمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين ﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين : الأول : أنه تعالى حكى عنهم فى الآية المتقدمة أنهم ادعوا أنهم أوتوا من المناصب الدينية ، مالم يؤت أحد غيرهم مثله ، ثم إنه تعالى بين أن الخيانة مستقبحة عند جميع أرباب الأديان ، وهم مصرون عليها ، فدل هذا على كذبهم . والثانى : أنه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة قبائح أحوالهم فيما يتعلق بالأديان وهو أنهم قالوا (لاتؤمنوا إلا لمن تبع دينكم) حكى فى هذه الآية بعض قبائح أحوالهم ، فيما يتعلق بمعاملة الناس . وهو اصرارهم على الخيانة والظلم وأخذ أموال الناس فى القليل والكثير

وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على انقسامهم الى قسمين ، بعضهم أهل الأمانة ، وبعضهم أهل الخيانة وفيه أقوال : الأول : أن أهل الأمانة منهم هم الذين أسلموا ، أما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لأن مذهبهم أنه يحل لهم قتل كل من خالفهم فى الدين وأخذ أموالهم ونظير هذه الآية قوله تعالى (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) مع قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) . الثانى : أن أهل الأمانة هم النصارى ،

وأهل الخيانة هم اليهود ، والدليل عليه ماذكرنا . أن مذهب اليهود أنه يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأى طريق كان . الثالث : قال ابن عباس: أودع رجل عبد الله بن سلام ألفا ومائنى أوقية من ذهب ، فأدى اليه ، وأودع آخر فنحاص بن عازوراء دينارا ، فخانه . فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ يقال أمنته بكذا وعلى كذا . كما يقال مررت به وعليه . فمعنى «الباء» إلصاق الأمانة، ومعنى «على» استعلاء الأمانة ، فمن اؤتمن على شيء فقد صار ذلك الشيء فى معنى الملتصق به ، لقربه منه . واتصاله بحفظه وحياطته ، وأيضا صار المودع كالمستعلى على تلك الأمانة والمستولى عليها ؛ فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين . وقيل إن معنى قولك أمنتك بدينار أى وثقت بك فيه . وقولك أمنتك عليه . أى جعلتك أمينا عليه وحافظا له

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل ، يعنى ان فيهم من هو فى غاية الأمانة حتى لو اؤتمن على الأموال الكثيرة أدى الامانة فيها ، ومنهم من هو فى غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً) وعلى هذا الوجه ، فلاحاجة بنا إلى ذكر مقدار القنطار ، وذكروا فيه وجوها : الأول : ان القنطار ألف ومائتا أوقية . قالوا لأن الآية نزلت فى عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش ألفا ومائتى أوقية من الذهب، فرده ولم يخن فيه ، فهذا يدل على أن القنطار هو ذلك المقدار : الثانى : روى عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال . الثالث : قيل القنطار هو ألف ألف دينار أو ألف ألف درهم . وقد تقدم القول فى تفسير القنطار

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر (يؤده) بسكون الهاء . وروى ذلك عن أبى عمرو ، وقال الزجاج :هذا غلط من الراوى عن أبى عمرو ، كما غلط فى (بارئكم) باسكان الهمزة وانما كان أبو عمرو يختلس الحركة . واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بأن قال : الجزم ليس فى الهاء وانما هو فيما قبل الهاء . والهاء اسم المكنى . والأسماء لاتجزم فى الوصل . وقال الفراء : من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ماقبلها . فيقول : ضربته ضرباً شديدا . كما يسكنون «ميم» أنتم وقمتم وأصلها الرفع . وأنشد :

لما رأى أن لادعه ولا شبع

وقرىء أيضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء . وقرىء باشباع الكسرة فى الهاء وهو الأصل .

ثم قال تعالى ﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا مادمت عليه قائما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى لفظ «القائم» وجهان: منهم من حمله على حقيقته . قال السدى : يعنى إلا مادمت قائما على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له . والمعنى أنه إنما يكون معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على رأسه ، فان أنظرت وأخرت أنكر ، ومنهم من حمل لفظ «القائم» على مجازه . ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضى والمطالبة . قال ابن قتيبة : أصله أن المطالب للشىء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه . دليله قوله تعالى (أمة قائمة) أى عادلة بأمر الله غير تاركة . ثم قيل لكل من واظب على مطالبة أمر أنه قام به وإن لم يكن ثم قيام الثانى قال أبو على الفارسى : القيام فى اللغة ، بمعنى الدوام والثبات . وذكرنا ذلك فى قوله تعالى (يقيمون الصلاة) ومنه قوله (دينا قيما) أى دائما ثابتا لاينسخ ، فمعنى قوله (إلا مادمت عليه قائما) أى دائما ثابتا فى مطالبتك إياه بذلك المال

﴿المسألة الثانية﴾ يدخل تحت قوله (من ان تأمنه بقنطار) و (بدينار) العين ، والدين ، لان الانسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة ، وليس فى الآية مايدل على التعيين ، والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة ، فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده إليك ، ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده إليك . ونقلنا أيضا أن الآية نزلت فى أن رجلا أودع مالا كثيراً عند عبد الله بن سلام ، ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء . فخان هذا اليهودى فى القليل ، وعبد الله بن سلام أدى الامانة . فثبت أن اللفظ محتمل لكل الأقسام

ثم قال تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل﴾ والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب أنهم يقولون ليس علينا فيما أصبنا من أموال العرب سبيل

وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى السبب الذى لأجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها : الأول : أنهم مبالغون فى التعصب لدينهم . فلا جرم يقولون : يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأى طريق كان ، وروى فى الخبر أنه لما نزلت هذه الآية قال عليه السلام «كذب أعداء الله ، ما من شىء كان فى الجاهلية إلا وهو تحت قدمى ، إلا الأمانة فانها مؤداة إلى البر والفاجر» الثانى : أن اليهود قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) والخلق لنا عبيد ، فلا سبيل لأحد علينا إذا أكلنا أموال عبيدنا ، الثالث : أن اليهود إنما ذكروا هذا الكلام لا مطلقاً لكل من خالفهم ، بل للعرب الذين آمنوا

بالرسول صلى الله عليه وسلم . روى أن اليهود بايعوا رجالا فى الجاهلية ، فلما أسلموا طالبوهم بالأموال فقالوا : ليس لكم علينا حق ، لأنكم تركتم دينكم ، وأقول : من المحتمل أنه كان من مذهب اليهود أن من انتقل من دين باطل إلى دين آخر باطل ، كان فى حكم المرتد ، فهم وإن اعتقدوا أن العرب كفار ، إلا أنهم لما اعتقدوا فى الاسلام أنه كفر ، حكموا على العرب الذين أسلموا بالردة .

﴿المسألة الثانية﴾ نفى السبيل المراد منه نفى القدرة على المطالبة والالزام ، قال تعالى (ما على المحسنين من سبيل) وقال (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) وقال (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس) .

﴿المسألة الثالثة﴾ «الأمى» منسوب إلى الام . وسمى النبى صلى الله عليه وسلم أمياً ، قيل : لأنه كان لا يكتب ، وذلك لأن الأم أصل الشىء ، فمن لا يكتب فقد بقى على أصله فى أن لا يكتب ، وقيل : نسب إلى مكة ، وهى أم القرى .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ وفيه وجوه : الأول : أنهم قالوا : إن جواز الخيانة مع المخالف مذكور فى التوراة ، وكانوا كاذبين فى ذلك ، وعالمين بكونهم كاذبين فيه . ومن كان كذلك كانت خيانته أعظم ، وجرمه أفحش . الثانى : أنهم يعلمون كون الخيانة محرمة . الثالث : أنهم يعلمون ما على الخائن من الأثم .

ثم قال تعالى ﴿بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين﴾

اعلم أن فى (بلى) وجهين : أحدهما : أنه لمجرد نفى ما قبله وهو قوله (ليس علينا فى الأميين سبيل) فقال الله تعالى رادا عليهم (بلى) عليهم سبيل فى ذلك . وهذا اختيار الزجاج ، قال : وعندى وقف التمام على (بلى) وبعده استئناف . والثانى : أن كلمة (بلى) كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده ، وذلك لأن قولهم : ليس علينا فيما نفعل جناح ، قائم مقام قولهم : نحن أحباء الله تعالى ، فذكر الله تعالى أن أهل الوفاء بالعهد والتقى ، هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم ، وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على (بلى) وقوله (من أوفى بعهده) مضى الكلام فى معنى الوفاء بالعهد . والضمير فى (بعهده) يجوز أن يعود على اسم (الله) فى قوله (ويقولون على الله الكذب) ويجوز أن يعود على (من) لأن العهد مصدر ، فيضاف إلى المفعول والى الفاعل .

وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ بتقدير «أن» يكون الضمير عائدا إلى الفاعل وهو (من) فانه يحتمل أنه لو وفى أهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة ، فانهم يكتسبون محبة الله تعالى .

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٧٧»

الجواب : الأمر كذلك . فانهم إذا أوفوا بالعهد أوفوا أول كل شيء بالعهد الأعظم ، وهو ما أخذ الله عليهم فى كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولو اتقوا الله فى ترك الخيانة ، لاتقوه فى ترك الكذب على الله . وفى ترك تحريف التوراة .

﴿السؤال الثانى﴾ أين الضمير الراجع من الجزاء إلى (من) ؟

الجواب : عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير

واعلم أن هذه الآية دالة على تعظيم أمر الوفاء بالعهد ، وذلك لأن الطاعات محصورة فى أمرين التعظيم لأمر الله ، والشفقة على خلق الله . فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معاً ، لأن ذلك سبب لمنفعة الخلق . فهو شفقة على خلق الله ، ولما أمر الله به ، كان الوفاء به تعظيما لأمر الله ، فثبت أن هذه العبارة مشتملة على جميع أنواع الطاعات ، والوفاء بالعهد ، كما يمكن فى حق الغير ، يمكن أيضا فى حق النفس ، لأن الوافى بعهد النفس هو الآتى بالطاعات والتارك للمحرمات ، لأن عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب .

قوله تعالى ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾

اعلم أن فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها . الأول : أنه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة فى أموال الناس ، ثم من المعلوم أن الخيانة فى أموال الناس لا تتمشى إلا بالأيمان الكاذبة ، لاجرم ذكر عقيب تلك الآية . هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الأيمان الكاذبة . الثانى : أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ، ولاشك أن عهد الله على كل مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون فى دينه ، لاجرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك . الثالث : أنه تعالى ذكر فى الآية السابقة خيانتهم فى أموال الناس . ثم ذكر فى هذه الآية خيانتهم فى عهد الله وخيانتهم فى تعظيم أسمائه ، حين يحلفون بها كذبا . ومن الناس من قال : هذه الآية ابتداء كلام

مستقل بنفسه فى المنع عن الأيمان الكاذبة . وذلك ، لأن اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على أنها إنما نزلت فى أقوام أقدموا على الأيمان الكاذبة . وإذا كان كذلك ، وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما فى حق كل من يفعل هذا الفعل ، وإنه غير مخصوص باليهود . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفت الروايات فى سبب النزول ، فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله أحوالهم فى الآيات المتقدمة . ومنهم من خصها بغيرهم .

أما الأول ففيه وجهان . الأول : قال عكرمة إنها نزلت فى أحبار اليهود . كتموا ماعهد الله اليهم فى التوراة من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بأيديهم غيره . وحلفوا بأنه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا ، واحتج هؤلاء بقوله تعالى فى سورة البقرة (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) . الثانى : أنها نزلت فى ادعائهم أنه ليس علينا فى الأميين سبيل . كتبوا بأيديهم كتابا فى ذلك . وحلفوا أنه من عند الله ، وهو قول الحسن .

﴿وأما الاحتمال الثانى﴾ ففيه وجوه . الأول : أنها نزلت فى الأشعث بن قيس . وخصم له فى أرض . اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال للرجل «أقم بينتك» فقال الرجل ، ليس لى بينة ، فقال للأشعث «فعليك اليمين» فهم الأشعث باليمين . فأنزل الله تعالى هذه الآية فنكل الأشعث عن اليمين ورد الأرض إلى الخصم ، واعترف بالحق . وهو قول ابن جريج . الثانى : قال مجاهد : نزلت فى رجل حلف يمينا فاجرة فى تنفيق سلعته . الثالث : نزلت فى عبدان وامرىء القيس اختصما إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فى أرض ، فتوجه اليمين على امرىء القيس ، فقال : أنظرنى إلى الغد ، ثم جاء من الغد وأقر له بالأرض ، والأقرب الحمل على الكل .

فقوله ﴿إن الذين يشترون بعهد الله﴾ يدخل فيه جميع ماأمر الله به . ويدخل فيه مانصب عليه الأدلة ويدخل فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسول ، ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه . لأن كل ذلك من عهد الله الذى يلزم الوفاء به .

قال تعالى ﴿ومنهم عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن﴾ الآية وقال (وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا) وقال (يوفون بالنذر) وقال (من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه) وقد ذكرنا فى سورة البقرة معنى الشراء ، وذلك ، لأن المشترى يأخذ شيأ ويعطى شيأ فكل واحد من المعطى والمأخوذ ، ثمن للآخر ، وأما الأيمان فحالها معلوم ، وهى الحلف التى يؤكد بها الانسان خبره ، من وعد أو وعيد ، أو انكار أو اثبات .

ثم قال تعالى ﴿أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة ولايكلمهم الله ولاينظر اليهم يوم القيامة

ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾ واعلم أنه تعالى فرع على ذلك الشرط ، وهو الشراء بعهد الله والأيمان ثمنا قليلا ، خمسة أنواع من الجزاء ، أربعة منها فى بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب ، والخامس فى بيان وقوعهم فى أشد العذاب ، أما المنع من الثواب .

فاعلم أن الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم ، فالأول وهو قوله (أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة) إشارة إلى حرمانهم عن منافع الآخرة . وأما الثلاثة الباقية . وهى قوله :

﴿ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم﴾ فهو إشارة إلى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز

﴿وأما الخامس﴾ وهو قوله (ولهم عذاب أليم) فهو إشارة إلى العقاب ، ولما نبهت لهذا الترتيب ، فلنتكلم فى شرح كل واحد من هذه الخمسة

﴿أما الأول﴾ وهو قوله (لاخلاق لهم فى الآخرة) فالمعنى لانصيب لهم فى خير الآخرة ونعيمها واعلم أن هذا العموم مشروط باجماع الأمة بعدم التوبة ، فانه ان تاب عنها ، سقط الوعيد بالاجماع، وعلى مذهبنا ، مشروط أيضا بعدم العفو ، فانه تعالى قال (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

﴿وأما الثانى﴾ وهو قوله (ولا يكلمهم الله) ففيه سؤال وهو أنه تعالى قال (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون) وقال (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين) فكيف الجمع بين هاتين الآيتين ، وبين تلك الآية ؟ قال القفال فى الجواب : المقصود من كل هذه الكلمات ، بيان شدة سخط الله عليهم ، لان من منع غيره كلامه فى الدنيا ، فانما ذلك بسخط الله عليه ، واذا سخط انسان على آخر ، قال له لا أكلمك ، وقد يأمر بحجبه عنه ، ويقول لا أرى وجه فلان . واذا جرى ذكره ، لم يذكره بالجميل ، فثبت أن هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب ، نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح. ومنهم من قال : لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله أولياءه كلامه، بغير سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه ، ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق ، وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة . ومنهم من قال : معنى هذه الآية ، أنه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم ، والمعتمد هو الجواب الأول

﴿وأما الثالث﴾ وهو قوله تعالى (ولا ينظر اليهم) فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان ، يقال فلان لا ينظر الى فلان ، والمراد به نفى الاعتداد به وترك الاحسان اليه ، والسبب لهذا المجاز ، ان من اعتد بالانسان التفت اليه ، وأعاد نظره اليه مرة بعد أخرى ، فلهذا السبب ، صار نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان ، وإن لم يكن ثم نظر ، ولا يجوز أن يكون المراد من هذا النظر

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ «٧٨»

الرؤية . لأنه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ، ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئى التماسا لرؤيته ، لأن هذا من صفات الأجسام ، وتعالى إلهنا عن أن يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الآية ، على أن النظر المقرون بحرف (الى) ليس للرؤية ، والا لزم فى هذه الآية أن لا يكون الله تعالى رائيا لهم ، وذلك باطل.

﴿وأما الرابع﴾ وهو قوله (ولا يزكيهم) ففيه وجوه : الأول : أن لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها ، والثانى : لا يزكيهم أى لا يثنى عليهم كما يثنى على أوليائه الازكياء ،والتزكية من المزكى للشاهد مدح منه له

واعلم أن تزكية الله عباده ، قد تكون على ألسنة الملائكة ، كما قال (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) وقال (وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) وقد تكون بغير واسطة . أما فى الدنيا فكقوله (التائبون العابدون) وأما فى الآخرة فكقوله (سلام قولا من رب رحيم)

﴿وأما الخامس﴾ وهو قوله (ولهم عذاب أليم) فاعلم ، أنه تعالى لما بين حرمانهم من الثواب بين كونهم فى العقاب الشديد المؤلم .

قوله تعالى ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ .

اعلم أن هذه الآية تدل على أن الآية المتقدمة نازلة فى اليهود بلا شك لأن هذه الآية نازلة فى حق اليهود وهى معطوفة على ماقبلها فهذا يقتضى كون تلك الآية المتقدمة نازلة فى اليهود أيضا

واعلم أن (اللى) عبارة عن عطف الشيء ورده عن الاستقامة إلى الاعوجاج . يقال : لويت يده . والتوى الشيء ، إذا انحرف ، والتوى فلان على ، إذا غير أخلاقه عن الاستواء إلى ضده ، ولوى لسانه عن كذا ، إذا غيره . ولوى فلاناً عن رأيه إذا أماله عنه ، وفي الحديث «لى الواجد ظلم» وقال تعالى (وراعنا لياً بألسنتهم وطعنا فى الدين) .

إذا عرفت هذا الاصل فنى تأويل الآية وجوه (الاول) قال القفال رحمه الله قوله (يلوون ألسنتهم) معناه وأن يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها فى حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى ، وهذا كثير فى لسان العرب فلا يبعد مثله فى العبرانية. فلما فعلوا مثل ذلك فى الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من التوراة ، كان ذلك هو المراد من قوله تعالى (يلوون ألسنتهم) وهذا تأويل فى غاية الحسن (الثانى) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم ، كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ، وخلطوه بالكتاب الذى كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم قالوا (هذا من عند الله)

إذا عرفت هذا فنقول: ان لى اللسان ، تثنيه بالتشدق والتنطع والتكلف ، وذلك مذموم . فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل ، بلى اللسان ذما لهم وعيبا ، ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم فى الشىء الواحد ، فيقولون فى المدح خطيب مصقع . وفى الذم مكثار ثرثار

فقوله (وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب) المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل . وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) ثم قال (وماهو من الكتاب) أى وماهو من الكتاب الحق المنزل من عند الله . بقى ههنا سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ إلى ماذا يرجع الضمير فى قوله (لتحسبوه) ؟

الجواب : إلى مادل عليه قوله (يلوون ألسنتهم) وهو المحرف .

﴿السؤال الثانى﴾ كيف يمكن إدخال التحريف فى التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس .

الجواب : لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل ، يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ، ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام ، وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا ، والأصوب عندى فى تفسير الآية وجه آخر ، وهو أن الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها إلى تدقيق النظر وتأمل القلب ، والقوم كانوا يوردون عليها الأسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة ، فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين ، واليهود كانوا يقولون : مراد الله من هذه الآيات ماذكرناه ، لاما ذكرتم ، فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلى الألسنة وهذا مثل ما أن المحق فى زماننا إذا استدل بآية من كتاب الله تعالى ، فالمبطل يورد عليه الأسئلة والشبهات . ويقول: ليس مراد الله ماذكرت ، فكذا فى هذه الصورة .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون هو من عند الله﴾

واعلم أن من الناس من قال : انه لافرق بين قوله (لتحسبوه من الكتاب وماهو من الكتاب) وبين قوله (ويقولون هومن عند الله وماهومن عند الله) وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لأجل التأكيد . أما المحققون فقالوا : المغايرة حاصلة . وذلك لأنه ليس كل مالم يكن فى الكتاب لم يكن من عندالله ، فان الحكم الشرعى قد ثبت تارة بالكتاب ، وتارة بالسنة ، وتارة بالاجماع ،وتارة بالقياس والكل من عند الله .

فقوله (لتحسبوه من الكتاب وماهومن الكتاب) هذا نفى خاص ، ثم عطف عليه النفى العام . فقال (ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله) وأيضا يجوز أن يكون المراد من الكتاب التوراة ، ويكون المراد من قولهم : هو من عند الله ، أنه موجود فى كتب سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، مثل أشعياء ، وأرمياء ، وحيقوق . وذلك لأن القوم فى نسبة ذلك التحريف إلى الله ، كانوا متحيرين ، فان وجدوا قوما من الأغمار ، والبله الجاهلين بالتوراة ، نسبوا ذلك المحرف إلى أنه من التوراة ، وإن وجدوا قوما عقلاء أذكياء ، زعموا أنه موجود فى كتب سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . الذين جاءوا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائى والكعبى به ، على أن فعل العبد غيرمخلوق لله تعالى ، فقالا : لوكان لى اللسان بالتحريف والكذب خاقا لله تعالى ، لصدق اليهود فى قولهم :انهمن عند الله . ولزم الكذب فى قوله تعالى (انه ليس من عند الله) وذلك لأنهم أضافوا إلى الله ماهو من عنده ، والله ينفى عن نفسه . ما هو من عنده ، ثم قال : وكفى خزيا لقوم يجعلون اليهود أولى بالصدق من الله . قال : وليس لأحد أن يقول :المراد من قولهم (هو من عند الله) أنه كلام الله وكتابه . قال : لأنا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لايبقى بين قوله (لتحسبوه من الكتاب وماهو من الكتاب) وبين قوله (ويقولون هومن عند الله وما هو من عند الله) فرق ، وإذا لم يبق الفرق ، لم يحسن العطف . وأجاب الكعبى عن هذا السؤال أيضا من وجهين آخرين . الأول : أن كون المخلوق من عند الخالق ، أوكد من كون المأمور به من عند الآمر به،وحمل الكلام على الوجه الأقوى أولى . والثانى : أن قوله (وماهو من عند الله) نفى مطلق ،لكونه من عند الله . وهذا ينفى كونه من عند الله بوجه من الوجوه . فوجب أن لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم .

والجواب : أما قول الجبائى لوحملنا قوله تعالى (ويقولون هو من عند الله) على أنه كلام الله لزم التكرار ، فجوابه ماذكرنا أن قوله (وماهو من الكتاب)معناهأنه غيرموجود فىالكتابوهذا لايمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول ، أوبطريق آخر فلما قال (وما هو من عند الله) ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلىهذا الوجه زال التكرار .

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ «٧٩» وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ «٨٠»

﴿وأما الوجه الأول﴾ من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبي فجوابه ، أن الجواب لابد وأن يكون منطبقا على السؤال ، والقوم ما كانوا فى ادعاء أن ماذكروه وفعلوه خلق الله تعالى ، بل كانوا يدعون أنه حكم الله ونازل فى كتابه .

فوجب أن يكون قوله (وماهو من عند الله) عائدا إلى هذا المعنى لا إلى غيره ، وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكره فى الوجه الثانى ، والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ والمعنى أنهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم .

واعلم أنه إن كان المراد من التحريف تغيير ألفاظ التوراة ، وإعراب ألفاظها ، فالمقدمون عليه يجب أن يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب ، وإن كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب إلقاء الشكوك والشبهات فى وجوه الاستدلالات ، لم يبعد إطباق الخلق الكثير عليه ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن عادة علماء أهل الكتاب التحريف والتبديل ، أتبعه بما يدل على أن من جملة ماحرفوه مازعموا أن عيسى عليه السلام كان يدعي الالهية ، وأنه كان يأمر قومه بعبادته ، فلهذا قال (ماكان لبشر) الآية .

وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية وجوه : الأول : قال ابن عباس: لما قالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله . نزلت هذه الآية . الثانى : قيل إن أبا رافع القرظى من اليهود ، ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك ونتخذك رباً ، فقال عليه الصلاة والسلام «معاذ الله أن نعبد غير الله أو أن نأمر بغير عبادة الله ، فما بذلك بعثنى . ولا بذلك أمرنى» فنزلت هذه الآية . الثالث : قال رجل يارسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض ، أفلا نسجد لك ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لا ينبغى لأحد أن يسجد لأحد من دون الله ، ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله» الرابع : أن اليهود لما ادعوا أن أحداً لا ينال من درجات الفضل والمنزلة مانالوه ، فالله تعالى قال لهم : إن كان الأمر كما قلتم ، وجب أن لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم . لأن ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك ، وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية فان قوله (ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله) مثل قوله (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد بقوله (ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله) على وجوه : الأول : قال الأصم : معناه . أنهم لو أرادوا أن يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه ، والدليل عليه قوله تعالى (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين) قال (لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا إذاً لأذقناك ضعف الحيات وضعف الممات) الثانى : أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام موصوفون بصفات لا يحسن مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية . منها أن الله تعالى آتاهم الكتاب والوحى ، وهذا لا يكون إلا فى النفوس الطاهرة والأرواح الطيبة ، كما قال الله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وقال (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وقال الله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) والنفس الطاهرة يمتنع أن يصدر عنها هذه الدعوى ، ومنها أن ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم . وذلك لا يمنع من هذه الدعوى ، وبالجملة فللانسان قوتان ، نظرية ، وعملية ، ومالم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الأخلاق الذميمة ، لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحى والنبوة وحصول الكمالات فى القوة النظرية والعملية . يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد . الثالث : أن الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة ، الا إذا علم منه أنه لا يقول مثل هذا الكلام . الرابع : أن الرسول ادعى أنه يبلغ الاحكام عن الله تعالى ، واحتج على صدقه فى هذه الدعوى بالمعجزة فلو

أمرهم بعبادة نفسه ، فحينئذ تبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز ، واعلم أنه ليس المراد من قوله (ماكان لبشر) ذلك أنه يحرم عليه هذا الكلام ، لأن ذلك محرم على كل الخلق ، وظاهر الآية يدل على أنه ما لم يكن له ذلك . لأجل أن الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة . وأيضا لو كان المراد منه التحريم ، لما كان ذلك تكذيبا للنصارى فى ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لأن من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له أن يفعل ذلك ، لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وإنما أراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى فى ادعائهم أن عيسى عليه السلام قال لهم اتخذونى إلها من دون الله ، فالمراد اذن ماقدمناه ونظيره قوله تعالى (ماكان لله أن يتخذ من ولد) على سبيل النفى لذلك عن نفسه ، لا على وجه التحريم والحظر ، وكذا قوله تعالى (ماكان لنبي أن يغل) والمراد النفى لا النهى ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة) إشارة الى ثلاثة أشياء وذكرها على ترتيب فى غاية الحسن . وذلك لأن الكتاب السماوى ينزل أولا ، ثم إنه يحصل فى عقل النبى فهم ذلك الكتاب . وإليه الاشارة بالحكم ، فان أهل اللغة والتفسير اتفقوا على أن هذا الحكم هو العلم قال تعالى (وآتيناه الحكم صبياً) يعنى العلم والفهم ، ثم إذا حصل فهم الكتاب ، فحينئذ يبلغ ذلك إلى الخلق ، وهو النبوة . فما أحسن هذا الترتيب .

ثم قال تعالى ﴿ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله﴾

وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ القراءة الظاهرة ، ثم يقول بنصب اللام وروى عن أبى عمرو برفعها ، أما النصب فعلى تقدير : لا تجتمع النبوة وهذا القول . والعامل فيه «أن» وهو معطوف عليه بمعنى ثم أن يقول ، وأما الرفع فعلى الاستئناف .

﴿المسألة الثانية﴾ حكى الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى قوله تعالى (كونوا عباداً لى) انه لغة مزينة ، يقولون للعبيد عباداً .

ثم قال ﴿ولكن كونوا ربانيين﴾

وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية إضمار ، والتقدير : ولكن يقول لهم كونوا ربانيين ، فأضمر القول على حسب مذهب العرب فى جواز الاضمار إذا كان فى الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى (وأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم) أى فيقال لهم ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير «الربانى» أقوالا : الأول : قال سيبويه : الربانى المنسوب إلى الرب ، بمعنى كونه عالما به ، ومواظباً على طاعته . كما يقال : رجل إلهى . إذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته . وزيادة الألف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة . كما قالوا شعرانى ولحيانى ورقبانى ، إذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة . فاذا نسبوا إلى الشعر ، قالوا شعرى وإلى الرقبة . رقبى ، وإلى اللحية لحيى . والثانى : قال المبرد «الربانيون» أرباب العلم ، واحدهم : ربانى ، وهو الذى يرب العلم ، ويرب الناس : أى يعلمهم ويصلحهم ، ويقوم بأمرهم . فالألف والنون . للمبالغة كما قالوا : ريان ، وعطشان وشبعان وعريان ، ثم ضمت إليه ياء النسبة . كما قيل : لحيانى ورقبانى . قال الواحدى : فعلى قول سيبويه : الربانى . منسوب الى الرب . على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته ، وعلى قول المبرد «الربانى» مأخوذ من التربية . الثالث : قال ابن زيد : الربانى هو الذى يرب الناس ، فالربانيون هم ولاة الأمة والعلماء . وذكر هذا أيضا فى قوله تعالى (لولا ينهاهم الربانيون والأحبار) أى الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان . ومعنى الآية على هذا التقدير : لاأدعوكم إلى أن تكونوا عبادا لى . ولكن أدعوكم إلى أن تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم أمر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله : ويحتمل أن يكون ، الوالى سمى ربانيا لأنه يطاع كالرب تعالى ، فنسب اليه . الرابع : قال أبو عبيدة أحسب ان هذه الكلمة ليست بعربية إنما هى عبرانية أو سريانية وسواء كانت عربية أو عبرانية فهى تدل على الانسان الذى علم ، وعمل بما علم ، واشتغل بتعليم طرق الخير

ثم قال تعالى ﴿بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (بما كنتم تعلمون الكتاب) قراءتان . احداهما (تعلمون) من العلم وهى قراءة عبدالله بن كثير . وأبى عمرو ونافع ، والثانية (تعلمون) من التعليم ، وهى قراءة الباقين من السبعة . وكلاهما صواب . لأنهم كانوا يعلمونه فى أنفسهم ، ويعلمونه غيرهم ، واحتج أبو عمرو على أن قراءته أرجح بوجهين . الاول . أنه قال (تدرسون) ولم يقل (تدرسون) بالتشديد الثانى : أن التشديد يقتضى مفعولين ، والمفعول ههنا واحد ، وأما الذين قرؤا بالتشديد فزعموا ان المفعول الثانى محذوف تقديره : بما كنتم تعلمون الناس الكتاب ، أو غيركم الكتاب ، وحذف ، لأن المفعول به قد يحذف من الكلام كثيرا . ثم احتجوا على أن التشديد أولى بوجهين : الأول : أن التعليم يشتمل على العلم ، ولا ينعكس ، فكان التعليم أولى . الثانى . أن الربانيين لايكتفون بالعلم حتى يضموا اليه التعليم لله تعالى . ألاترى أنه تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال

(ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) ويدل عليه قول مرة بن شراحيل : كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن

﴿المسألة الثانية﴾ نقل ابن جنى فى المحتسب ، عن أبى حيوة أنه قرأ (تدرسون) بضم التاء ساكنة الدال ، مكسورة الراء . قال ابن جنى ينبغى أن يكون هذا منقولا من درس هو ، وأدرس غيره ، وكذلك قرأ وأقرأ غيره ، وأكثر العرب على درس ودرس ، وعليه جاء المصدر على التدريس

﴿المسألة الثالثة﴾ «ما» فى القراءتين . هى التى بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير : كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ، ومعلمين ، وبسبب دراستكم الكتاب ، ومثل هذا من كون «ما» مع الفعل بمعنى المصدر ، قوله تعالى (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) وحاصل الكلام أن العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانيا . والسبب لا محالة مغاير للمسبب ، فهذا يقتضى أن يكون كونه ربانيا ، أمرا مغايرا لكونه عالما ، ومعلما ، ومواظبا على الدراسة ، وما ذاك إلا أن يكون بحيث يكون تعلمه لله ، وتعليمه ودراسته لله . وبالجملة فان يكون الداعى له الى جميع الأفعال طلب مرضاة الله ، والصارف له عن كل الأفعال الهرب عن عقاب الله ، وإذا ثبت أن الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ، ثبت انه يمتنع منه أن يأمر الخلق بعبادته ، وحاصل الحرف شىء واحد ، وهو ان الرسول هو الذى يكون منتهى جهده وجده صرف الأرواح والقلوب عن الخلق الى الحق ، فمثل هذا الانسان كيف يمكن أن يصرف عقول الخلق ، عن طاعة الحق الى طاعة نفسه ، وعند هذا يظهر أنه يمتنع فى أحد من الأنبياء صلوات الله عليهم أن يأمر غيره بعبادته .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على أن العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانيا ، فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله ، وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة بمنظرها ، ولا منفعة بثمرها ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع»

ثم قال تعالى ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة وابن عامر (ولا يأمركم) بنصب الراء ، والباقون بالرفع أما النصب : فوجهه أن يكون عطفا على «ثم يقول» وفيه وجهان : أحدهما : ان تجعل «لا» مزيدة ، والمعنى ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ، أن يقول للناس كونوا عبادا لى

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ

لى من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا) كما تقول: ماكان لزيد أن أكرمه، ثم يهينني ويستخف بى. والثانى: أن تجعل «لا» غير مزيدة. والمعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة، واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح، فلما قالوا: أتريد أن نتخذك ربا؟ قيل لهم: ماكان لبشر أن يجعله الله نبيا، ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء. وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر، لأنه بعد انقضاء الآية وتمام الكلام، ومما يدل على الانقطاع عن الأول، ماروى عن ابن مسعود أنه قرأ «ولن يأمركم»

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج: ولا يأمركم الله، وقال ابن جريج: لا يأمركم محمد، وقيل: لا يأمركم الانبياء، بأن تتخذوا الملائكة أربابا كما فعلته قريش

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما خص الملائكة والنبيين بالذكر؛ لأن الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة. وعبادة المسيح وعزير، فلهذا المعنى خصهما بالذكر

ثم قال تعالى ﴿أيامركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ الهمزة فى (أيأمركم) استفهام بمعنى الانكار. أى لا يفعل ذلك

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف: قوله (بعد إذ أنتم مسلمون) دليل على أن المخاطبين كانوا مسلمين، وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى أن يسجدوا له

المسألة الثالثة﴾ قال الجبائى: الآية دالة على فساد قول من يقول: الكفر بالله هو الجهل به، والايمان بالله هو المعرفة به، وذلك لأن الله تعالى حكم بكفر هؤلاء، وهو قوله تعالى (أيأمركم بالكفر) ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى، بدليل قوله (ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله) وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله دل ذلك على أن الايمان به ليس هو المعرفة، والكفر به تعالى ليس هو الجهل به

والجواب: أن قولنا الكفر بالله هو الجهل به، لانعنى به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعنى به الجهل بذاته، وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية أنه لاشريك له فى المعبودية، فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته

قوله تعالى ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق

رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ «٨١» فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٨٢»

لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم اصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾

اعلم أن المقصود من هذه الآيات، تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب، مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم، ومن جملتها ما ذكره الله تعالى فى هذه الآية، وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة، بانهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه، وأخبر أنهم قبلوا ذلك، وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين، فهذا هو المقصود من الآية، فحاصل الكلام أنه تعالى أوجب على جميع الأنبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم، الا أن هذه المقدمة الواحدة لا تكفى فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، مالم يضم إليها مقدمة أخرى، وهى أن محمداً رسول الله جاء مصدقا لما معهم، وعند هذا، لقائل أن يقول: هذا إثبات للشيء بنفسه، لأنه إثبات لكونه رسولا بكونه رسولا.

والجواب: أن المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه، وحينئذ يسقط هذا السؤال والله أعلم. ولنرجع إلى تفسير الألفاظ:

أما قوله ﴿وإذ أخذ الله﴾ فقال ابن جرير الطبرى: معناه واذكروا يا أهل الكتاب إذ أخذ الله ميثاق النبيين. وقال الزجاج: واذكر يا محمد فى القرآن (إذ أخذ الله ميثاق النبيين).

أما قوله ﴿ميثاق النبيين﴾ فاعلم أن المصدر يجوز إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول، فيحتمل أن يكون الميثاق مأخوذاً منهم، ويحتمل أن يكون مأخوذاً لهم من غيرهم، فلهذا السبب اختلفوا فى تفسير هذه الآية على هذين الوجهين.

﴿أما الاحتمال الأول﴾ وهو أنه تعالى أخذ الميثاق منهم، فى أن يصدق بعضهم بعضا، وهذا قول سعيد بن جبير، والحسن وطاوس رحمهم الله، وقيل: إن الميثاق هذا مختص بمحمد صلى الله

عليه وسلم ، وهو مروى عن على وابن عباس وقتادة والسدى رضوان الله عليهم ، واحتج أصحاب هذا القول على صحته من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (وإذ أخذالله ميثاق النبيين) يشعر بأن آخذ الميثاق هو الله تعالى ، والمأخوذ منهم هم النبيون ، فليس فى الآية ذكر الأمة ، فلم يحسن صرف الميثاق الى الأمة ، ويمكن أن يجاب عنه من وجوه : الأول : أن على الوجه الذى قلتم يكون الميثاق مضافا إلى الموثق عليه ، وعلى الوجه الذى قلنا يكون إضافته إليهم إضافة الفعل إلى الفاعل ، وهو الموثق له ، ولاشك أن إضافة الفعل إلى الفاعل أقوى من إضافته الى المفعول ، فان لم يكن ، فلا أقل من المساواة ، وهو كما يقال ميثاق الله وعهده ، فيكون التقدير : واذ أخذ الله الميثاق الذى وثقه الله للانبياء على أممهم . الثانى : أن يراد ميثاق أولاد النبيين . وهم بنو إسرائيل على حذف المضاف وهوكما يقال : فعل بكر بن وائل كذا ، وفعل معد بن عدنان كذا . والمراد أولادهم وقومهم ، فكذا ههنا . الثالث : أن يكون المراد من لفظ «النبيين» أهل الكتاب وأطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لأنهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنا أهل الكتاب ومنا كان النبيون . الرابع : أنه كثيراً ورد فى القرآن لفظ النبى ، والمراد منه أمته ، قال تعالى (ياأيها النبى إذا طلقتم النساء) .

﴿الحجة الثانية﴾ لأصحاب هذا القول : ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «لقد جئتكم بها بيضاء نقية أما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعى»

﴿الحجة الثالثة﴾ مانقل عن على رضى الله عنه أنه قال : إن الله تعالى مابعث آدم عليه السلام ومن بعده من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الا أخذ عليهم العهد . لئن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهو حى ، ليؤمنن به ولينصرنه ، فهذا يمكن نصرة هذا القول به والله أعلم

﴿الاحتمال الثانى﴾ ان المراد من الآية ان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه إذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم أن يؤمنوا به وأن ينصروه ، وهذا قول كثير من العلماء ، وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه . الاول : ماذكره أبو مسلم الاصفهانى فقال : ظاهر الآية يدل على أن الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ، وكل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات ، والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين أخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن إيجاب الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام ، علمنا ان الذين أخذ الميثاق عليهم

ليسواهم النبيين بل هم أمم النبيين قال: ومما يؤكد هذا أنه تعالى حكم على الذين أخذ عليهم الميثاق انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء عليهم السلام وإنما يليق بالأمم. أجاب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية أن الأنبياء لو كانوا فى الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، ونظيره قوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقد علم الله تعالى أنه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا هنا. وقال (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) وقال فى صفة الملائكة (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين) مع أنه تعالى أخبر عنهم بانهم لا يسبقونه بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم، فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا هنا. ونقول انه سماهم فاسقين، على تقدير التولى، فان اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك، وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض والتقدير، فى قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) فكذا هنا.

﴿الحجة الثانية﴾ أن المقصود من هذه الآية، أن يؤمن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذا كان الميثاق مأخوذا عليهم، كان ذلك أبلغ فى تحصيل هذا المقصود من أن يكون مأخوذا على الأنبياء عليهم السلام، وقد أجيب عن ذلك بأن درجات الأنبياء عليهم السلام، أعلى وأشرف من درجات الأمم، فاذا دلت هذه الآية على أن الله تعالى أوجب على جميع الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد عليه السلام، لو كانوا فى الأحياء، وأنهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلأن يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على أممهم لو كان ذلك أولى، فكان صرف هذا الميثاق إلى الأنبياء أقوى فى تحصيل المطلوب من هذا الوجه.

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى عن ابن عباس أنه قيل له ان أصحاب عبد الله يقرؤن (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) ونحن نقرأ (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) فقال ابن عباس رضى الله عنهما: إنما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم.

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هذا الاحتمال متأكد بقوله تعالى (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وبقوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) فهذا جملة ماقيل فى هذا الموضوع والله أعلم بمراده.

وأما قوله تعالى ﴿لما آتيتكم من كتاب وحكمة﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الجمهور «لما» بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام، وقرأ سعيد بن جبير «لما» مشددة: أما القراءة بالفتح فلها وجهان. الأول: أن «ما» اسم موصول، والذى بعده صلة

له ، وخبره قوله (لتؤمنن به) والتقدير ، للذى آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ، وعلى هذا التقدير «ما» رفع بالابتداء والراجع إلى لفظة «ما» من صلتها محذوف . والتقدير: لما آتيتكموه ، فحذف الراجع كما حذف من قوله (أهذا الذى بعث الله رسولا) وعليه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ إذا كانت «ما» موصولة ، لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ، ذكر إلى الموصول وإلا لم يجز . ألا ترى أنك لو قلت : الذى قام أبوه ، ثم انطلق زيد ، لم يجز .

وقوله ﴿ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم﴾ ليس فيه راجع إلى الموصول . قلنا : يجوز إقامة المظهر مقام المضمر عند الأخفش ، والدليل عليه قوله تعالى (إنه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) ولم يقل : فان الله لا يضيع أجره . وقال (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا) ولم يقل : انا لا نضيع أجرهم ، وذلك لأن المظهر المذكور ، قائم مقام المضمر ، فكذا ههنا .

﴿السؤال الثانى﴾ مافائدة اللام فى قوله «لما» قلنا : هذه اللام هى لام الابتداء ، بمنزلة قولك : لزيد أفضل من عمرو ، ويحسن إدخالها على مايجرى مجرى المقسم عليه ، لأن قوله (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) بمنزلة القسم ، والمعنى استحلفهم ، وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم ، فهذا تقرير هذا الكلام .

﴿الوجه الثانى﴾ وهو اختيار سيبويه والمازنى والزجاج أن «ما» ههنا هى المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . فاللام فى قوله «لتؤمنن به» هى المتلقية للقسم ، أما اللام فى «لما» هى لام تحذف تارة ، وتذكر أخرى ، ولا يتفاوت المعنى ، ونظيره قولك: والله لو أن فعلت ، فعلت ، فلفظة «أن» لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها ، فكذا ههنا ، وعلى هذا التقدير كانت «ما» فى موضع نصب بآتيتكم (وجاءكم) جزم بالعطف على (آتيتكم) و(لتؤمنن به) هو الجزاء ، وإنما لم يرض سيبويه بالقول الأول لأنه لا يرى إقامة المظهر مقام المضمر . وأما الوجه فى قراءة «لما» بكسر اللام ، فهو أن هذا لام التعليل كأنه قيل : أخذ ميثاقهم لهذا ، لأن من يؤتى الكتاب والحكمة ، فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الأنبياء والرسل «وما» على هذه القراءة تكون موصولة ، وتمام البحث فيه ماقدمناه فى الوجه الأول ، وأما قراءة «لما» بالتشديد ، فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين . الأول : أن المعنى : حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق له ، وجب عليكم

الايمان به ونصرته . والثانى : أن أصل «لما لمن ما» فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات ، وهى الميمان والنون المنقلبة ميما ، بادغامها فى الميم ، فحذفوا إحداها ، فصارت «لما» ومعناه لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به ، وهذا قريب من قراءة حمزة فى المعنى .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع «آتيناكم» بالنون على التفخيم ، والباقون بالتاء على التوحيد ، حجة نافع قوله (وآتينا داود زبورا) (وآتيناه الحكم صبيا) (وآتيناهما الكتاب المستبين) ولأن هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة فى قلب السامع ، وهذا الموضع يليق به هذا المعنى . وحجة الجمهور قوله (هو الذى ينزل على عبده آيات بينات) و (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، لأنه تعالى قال قبل هذه الآية (وإذ أخذ الله) وقال بعدها (اصرى) وأجاب نافع عنه بان أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد ، قال تعالى (وجعلناه هدى لبنى إسرائيل ألا تتخذوا من دونى) ولم يقل من دوننا كما قال (وجعلناه) والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ، ثم قال (آتيتكم) وهو مخاطبة ، وفيه اضمار والتقدير : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين ، فقال مخاطبا لهم ، لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، والاضمار باب واسع فى القرآن ، ومن العلماء من التزم فى هذه الآية اضماراً آخر ، وأراح نفسه عن تلك التكلفات التى حكيناها عن النحويين ، فقال تقدير الآية ، وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة ، قال الا أنه حذف «لتبلغن» لدلالة الكلام عليه ، لأن لام القسم إنما يقع على الفعل ، فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل ، لاجرم حذفه اختصاراً ، ثم قال تعالى بعده (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) وهو محمد صلى الله عليه وسلم (لتؤمنن به ولتنصرنه) وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكليف تلك التعسفات ، وإذا كان لابد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذى به ينتظم الكلام نظما بينا جليا ، أولى من تلك التكلفات

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله (لما آتيتكم من كتاب) إشكال ، وهو أن هذا الخطاب ، اما أن يكون مع الأنبياء أو مع الأمم ، فان كان مع الأنبياء فجميع الأنبياء ما أوتوا الكتاب وإنما أوتى بعضهم وإن كان مع الأمم ، فالاشكال أظهر . والجواب عنه من وجهين . الأول : أن جميع الأنبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب ، بمعنى كونه مهتديا به داعيا إلى العمل به ، وان لم ينزل عايه . والثانى : أن أشرف الأنبياء عليهم السلام هم الذين أوتوا الكتاب ، فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع

﴿المسألة الخامسة﴾ الكتاب هو المنزل المقروء ، والحكمة هي الوحى الوارد بالتكاليف المفصلة

التى لم يشتمل الكتاب عليها

﴿المسألة السادسة﴾ كلمة «من» فى قوله (من كتاب) دخلت تبيينا لما، كقولك : ما عندى من من الورق دانقان . أما قوله تعالى (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ ما وجه قوله (ثم جاءكم) والرسول لا يجىء الى النبيين وإنما يجىء الى الأمم ؟ والجواب : ان حملنا قوله (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) على أخذ ميثاق أممهم ، فقد زال السؤال وان حملناه على أخذ ميثاق النبيين أنفسهم كان قوله (ثم جاءكم) أى جاء فى زمانكم

﴿السؤال الثانى﴾ كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة فى التوحيد ، والنبوات ، وأصول الشرائع ، فأما تفاصيلها وإن وقع الخلاف فيها ؛ فذلك فى الحقيقة ليس بخلاف ، لأن جميع الأنبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق فى زمان موسى عليه السلام ليس إلا شرعه . وأن الحق فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه ، فهذا وإن كان يوهم الخلاف ، إلا أنه فى الحقيقة وفاق . وأيضا ، فالمراد من قوله (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) هو محمد صلى الله عليه وسلم ، والمراد بكونه مصدقا لما معهم ، هو أن وصفه وكيفية أحواله ، مذكورة فى التوراة والانجيل ، فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان مذكورا فى تلك الكتب ، كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم ، فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم .

﴿السؤال الثالث﴾ حاصل الكلام أن الله تعالى أخذ الميثاق على جميع الأنبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجىء مصدقا لما معهم ، فما معنى ذلك الميثاق .

والجواب : يحتمل أن يكون هذا الميثاق ماقرر فى عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقياد لأمر الله واجب ، فاذا جاء الرسول ، فهو إنما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه ، فاذا أخبرهم بعد ذلك أن الله أمر الخلق بالايمان به ، عرفوا عند ذلك وجوبه ، فتقرير هذا الدليل فى عقولهم هو المراد من أخذ الميثاق ، ويحتمل أن يكون المراد من أخذ الميثاق . أنه تعالى شرح صفاته فى كتب الأنبياء المتقدمين ، فاذا صارت أحواله مطابقة لما جاء فى الكتب الألهية المتقدمة ، وجب الانقياد له ، فقوله تعالى (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) يدل على هذين الوجهين . أما على الوجه الأول : فقوله (رسول) وأما على الوجه الثانى فقوله (مصدق لما معكم) أما قوله (لتؤمنن به ولتنصرنه) فالمعنى ظاهر ، وذلك لأنه تعالى أوجب الايمان به أولا ، ثم الاشتغال بنصرته ثانيا ، واللام فى (لتؤمنن به) لام القسم ، كأنه قيل ، والله لتؤمنن به ،

ثم قال تعالى ﴿قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إن فسرنا قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) بأنه تعالى أخذ المواثيق على الأنبياء كان قوله تعالى (أأقررتم) معناه : قال الله تعالى للنبيين أأقررتم بالايمان به والنصرة له وإن فسرنا أخذ الميثاق بأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أخذوا المواثيق على الأمم كان معنى قوله (قال أأقررتم) أى قال كل نبى لأمته أأقررتم ، وذلك لأنه تعالى أضاف أخذ الميثاق إلى نفسه ، وإن كانت النبيون أخذوه على الأمم ، فكذلك طلب هذا الاقرار أضافه إلى نفسه وإن وقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمقصود أن الأنبياء بالغوا فى إثبات هذا المعنى وتأكيده ، فلم يقتصروا على أخذ الميثاق على الأمم ، بل طالبوهم بالاقرار بالقبول ، وأكدوا ذلك بالاشهاد .

﴿المسألة الثانية﴾ الاقرار فى اللغة منقول بالألف ، من قر الشيء يقر إذا ثبت ولزم مكانه ، وأقره غيره ، والمقر بالشيء يقره على نفسه أى يثبته

أما قوله تعالى ﴿وأخذتم على ذلكم إصرى﴾ أى قبلتم عهدى ، والأخذ بمعنى القبول كثير فى الكلام قال تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى لا يقبل منها فدية ، وقال (ويأخذ الصدقات) أى يقبلها ، والاصر هو الثقل الذى يلحق الانسان لأجل مايلزمه من عمل ، قال تعالى (ولا تحمل علينا إصراً) فسمى العهد إصراً لهذا المعنى . قال صاحب الكشاف: سمى العهد إصراً ، لأنه مما يؤصر أى يشد ويعقد ، ومنه الاصار الذى يعقد به ، وقرىء (إصرى) ويجوز أن يكون لغة فى إصر .

ثم قال تعالى ﴿قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ وفى تفسير قوله (فاشهدوا) وجوه : الأول : فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار ، وأنا على إقراركم وإشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين ، وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع إذا علموا شهادة الله ، وشهادة بعضهم على بعض الثانى : أن قوله (فاشهدوا) خطاب للملائكة . الثالث : أن قوله (فاشهدوا) أى ليجعل كل أحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله (وأشهدهم علي أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا على أنفسنا) وهذا من باب المبالغة . الرابع (فاشهدوا) أى بينوا هذا الميثاق للخاص والعام ؛ لكى لا يبقى لأحد عذر فى الجهل به ، وأصله أن الشاهد هو الذى يبين صدق الدعوى . الخامس (فاشهدوا) أى فاستيقنوا ماقررته عليكم من هذا الميثاق ، وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعاين له . السادس : إذا قلنا ان أخذ الميثاق كان من الأمم فقوله (فاشهدوا) خطاب للأنبياء عليهم السلام بأن يكونوا شاهدين عليهم

وأما قوله تعالى ﴿وأنا معكم من الشاهدين﴾ فهو للتأكيد وتقوية الالزام ، وفيه فائدة أخرى

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ «٨٣»

وهى أنه تعالى وان أشهد غيره ، فليس محتاجا إلى ذلك الاشهاد ، لأنه تعالى لايخفى عليه خافية ، لكن لضرب من المصلحة؛ لأنه سبحانه وتعالى يعلم السر وأخفى ، ثم انه تعالى ضم إليه تأكيداً آخر فقال (فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) يعنى من أعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ماتقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ، ووعيد الفاسق معلوم ، وقوله (فمن تولى بعد ذلك) هذا شرط ، والفعل الماضى ينقلب مستقبلا فى الشرط والجزاء ،والله أعلم

قوله تعالى ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله وأوجبه على جميع من مضى من الأنبياء والأمم، لزم أن كل من كره ذلك فانه يكون طالباً ديناً غير دين الله ، فلهذا قال بعده (أفغير دين الله يبغون) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حفص عن عاصم (يبغون) و(يرجعون) بالياء المنقطة من تحتها . لوجهين أحدهما : ردا لهذا إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون) والثانى : أنه تعالى إنما ذكر حكاية أخذ الميثاق حتى يبين أن اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فلما أصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار (أفغير دين الله يبغون) وقرأ أبو عمرو (تبغون) بالتاء خطاباً لليهود وغيرهم من الكفار و(يرجعون) بالياء ليرجع إلى جميع المكلفين المذكورين فى قوله (وله أسلم من فى السموات والأرض) وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب ، لأن ماقبله خطاب كقوله (أأقررتم وأخذتم) وأيضا :فلا يبعد أن يقال للمسلم والكافر ولكل أحد : أفغير دين الله تبغون مع علمكم بأنه أسلم له من فى السموات والأرض ، وأن مرجعكم إليه ، وهو كقوله (وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله)

﴿المسألة الثانية﴾ الهمزة للاستفهام والمراد استنكار أن يفعلوا ذلك أو تقرير أنهم يفعلونه . وموضع الهمزة هو لفظة «يبغون» تقديره أيبغون غير دين الله ؟ لأن الاستفهام إنما يكون عن الأفعال والحوادث ، الا أنه تعالى قدم المفعول الذى هو «غير دين الله» على فعله ، لأنه أهم من حيث

أن الانكار الذى هو معنى الهمزة ، متوجه الى المعبود الباطل ، وأما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان . أحدهما : التقدير ، فاولئك هم الفاسقون ، فغير دين الله يبغون

واعلم أنه لوقيل أوغير دين الله يبغون جاز . الا أن فى الفاء فائدة زائدة . كانه قيل أفبعد أخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون ؟

﴿المسأله الثالثة﴾ روى أن فريقين من أهل الكتاب اختصموا الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين إبراهيم عليه السلام ، وكل واحد من الفريقين ادعى أنه أولى به، فقال عليه الصلاة والسلام ، كلا الفريقين برىء من دين إبراهيم عليه السلام ، فقالوا : مانرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك : فنزلت هذه الآية . ويبعد عندى حمل هذه الآية على هذا السبب ، لأن على هذا التقدير ، تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها ، والاستفهام على سبيل الانكار يقتضى تعلقها بما قبلها فالوجه فى الآية ، أن هذا الميثاق لما كان مذكورا فى كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك ، فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة ، فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد، فصاروا كابليس الذى دعاه الحسد الى الكفر ، فاعلمهم الله تعالى أنهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ، ومعبودا سوى الله سبحانه ، ثم بين أن التمرد على الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلاء ، فقال (وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها واليه ترجعون) وفيه مسألتان

﴿المسألة الاولى﴾ الاسلام ، هو الاستسلام والانقياد والخضوع

إذا عرفت هذا ، ففى خضوع كل من فى السموات والأرض لله وجوه . الأول : وهو الاصح عندى أن كل ما سوى الله سبحانه ، ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ، ولا يعدم الا باعدامه فاذن كل ماسوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله فى طرفى وجوده وعدمه ، وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ، ثم ان فى هذا الوجه لطيفة أخرى

وهى أن قوله ﴿وله أسلم﴾ يفيد الحصر أى وله أسلم كل من فى السموات والأرض لا لغيره ، فهذه الآية تفيد أن واجب الوجود واحد وأن كل ماسواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا أو نفسا أو روحا أو جسما أو جوهرا أو عرضا أو فاعلا أو فعلا ، ونظير هذه الآية فى الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى (ولله يسجد من فى السموات والأرض) وقوله (وان من شىء الا يسبح بحمده)

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير هذه الآية انه لاسبيل لأحد إلى الامتناع عليه فى مراده ، واما أن ينزلوا عليه طوعا أو كرها ، فالمسلمون الصالحون ، ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين، وينقادون

قُلْ آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «٨٤»

له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت وأشباه ذلك . وأما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها ، لأنهم لاينقادون فيما يتعلق بالدين ، وفى غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها ، لأنه لايمكنهم دفع قضائه وقدره . الثالث : أسلم المسلمون طوعا ، والكافرون عند موتهم كرها ، لقوله تعالى (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) الرابع: أن كل الخلق منقادون لالهيته طوعا ، بدليل قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ومنقادون لتكاليفه وإيجاده للآلام كرها . الخامس : أن انقياد الكل إنما حصل وقت أخذ الميثاق وهو قوله تعالى (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) السادس : قال الحسن: الطوع لأهل السموات خاصة ، وأما أهل الأرض فبعضهم بالطوع، وبعضهم بالكره ، وأقول:انه سبحانه ذكر فى تخليق السموات والأرض هذا وهو قوله (فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا آتينا طائعين) وفيه أسرار عجيبة .

أما قوله ﴿واليه ترجعون﴾ فالمراد أن من خالفه فى العاجل ، فسيكون مرجعه اليه . والمراد الى حيث لايملك الضر والنفع سواه هذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله:الطوع الانقياد ، يقال طاعه يطوعه طوعا . اذا انقاد له وخضع ، واذا مضى لأمره ، فقد أطاعه ، واذا وافقه فقد طاوعه . قال ابن السكيت : يقال طاع له وأطاع ، فانتصب طوعا وكرها على أنه مصدر وقع موقع الحال ، وتقديره طائعا وكارها ، كقولك أتانى ركضاً . أى راكضا ، ولايجوز أن يقال : أتانى كلاما ، أى متكلما ، لأن الكلام ليس بضرب للاتيان والله أعلم

قوله تعالى ﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة أنه إنما أخذ الميثاق على الانبياء فى تصديق الرسول

الذى يأتى مصدقا لمـا معهم ، بين فى هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لمـا معهم ، فقال (قل آمنا بالله) الى آخر الآية ، وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ وحد الضمير فى (قل) وجمع فى (آمنا) وفيه وجوه : الأول : انه تعالى حين خاطبه ، إنمـا خاطبه بلفظ الوحدان ، وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم ، مثل ما يتكلم الملوك والعظماء . والثانى : أنه خاطبه أولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ، ثم قال (آمنا) تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان أصحابه يوافقونه عليه . الثالث : انه تعالى عينه فى هذا التكليف بقوله (قل) ليظهر به كونه مصدقا لمـا معهم ، ثم قال (آمنا) تنبيها على أن هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين ، كما قال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله)

﴿المسألة الثانية﴾ قدم الايمـان بالله على الايمـان بالانبياء ، لأن الايمـان بالله أصل الايمـان بالنبوة ، وفى المرتبة الثانية ذكر الايمـان بمـا أنزل عليه ، لأن كتب سائر الأنبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة أحوالها إلا بمـا أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان ما أنزل على محمد كالأصل لمـا أنزل على سائر الأنبياء . فلهذا قدمه عليه . وفى المرتبة الثالثة ، ذكر بعض الأنبياء ، وهم الأنبياء الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ، ويختلفون فى نبوتهم (والأسباط) هم أسباط يعقوب عليه السلام ، الذين ذكر الله أممهم الاثنى عشر فى سورة الأعراف ، وإنمـا أوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الأنبياء عليهم السلام لفوائد . احداها : إثبات كونه عليـه السلام مصـدقا لجميع الأنبياء ، لأن هذا الشرط كان معتبرا فى أخذ الميثاق . وثانيها : التنبيه على أن مذاهب أهل الكتاب متناقضة ، وذلك لأنهم إنمـا يصدقون النبى الذى يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه ، وهـذا يقتضى ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا ، وعلى هـذا يكون تخصيص البعض بالتصـديق والبعض بالتكذيب متناقضا ، بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل . وثالثها : انه قال قبل هذه الآية (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض) وهذا تنبيه على أن إصرارهم على تكذيب بعض الأنبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله ، فههنا أظهر الايمـان بنبوة جميع الأنبياء ، ليزول عنـه وعن أمته ما وصف أهل الكتاب به من منازعة الله فى الحكم والتكليف ورابعها : أن فى الآية الأولى ذكر أنه أخذ الميثاق على جميع النبيين ، أن يؤمنوا بكل من يأتى بعدهم من الرسل ، وههنا أخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم ، بأن يؤمن بكل من أتى قبله من الرسل ،

ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتي بعده من الرسل. فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على أنه لانبي بعده البتة. فان قيل: لم عدى «أنزل» فى هذه الآية بحرف الاستعلاء، وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء؟ قلنا لوجود المعنيين جميعا، لأن الوحى ينزل من فوق، وينتهى إلى الرسل، فجاء تارة بأحد المعنيين وأخرى بالآخر، وقيل أيضا إنما قيل (علينا) فى حق الرسول، لأن الوحى ينزل عليه (والينا) فى حق الأمة لأن الوحى يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف، ألاترى إلى قوله (بما أنزل اليك) (وأنزل اليك الكتاب) وإلى قوله (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف العلماء فى أن الايمان بهؤلاء الأنبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون؟ وحقيقة الخلاف، أن شرعه لما صار منسوخا، فهل تصير نبوته منسوخة؟ فمن قال إنها تصير منسوخة قال: نؤمن أنهم كانوا أنبياء ورسلا. ولانؤمن بأنهم الآن أنبياء ورسل، ومن قال إن نسخ الشريعة لايقتضى نسخ النبوة قال: نؤمن أنهم أنبياء ورسل فى الحال، فتنبه لهذا الموضع.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لانفرق بين أحد منهم) فيه وجوه. الأول: قال الأصم: التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض، وقد يكون لأجل القول بأنهم ماكانوا على سبيل واحد فى الطاعة لله. والمراد من هذا الوجه، يعنى نقر بأنهم كانوا بأسرهم على دين واحد فى الدعوة إلى الله، وفى الانقياد لتكاليف الله. الثانى: قال بعضهم: المراد (لانفرق بين أحد منهم) بأن نؤمن ببعض دون بعض كما تفرقت اليهود والنصارى. الثالث: قال أبومسلم: لانفرق بين أحد منهم، أى لانفرق ماأجمعوا عليه، وهو كقوله (واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا) وذم قوما وصفهم بالتفريق فقال (لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون)

أما قوله (ونحن له مسلمون) ففيه وجوه. الأول: إن اقرارنا بنبوة هؤلاء الأنبياء إنما كان لأجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره، وفيه تنبيه على أن حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض). والثانى: قال أبو مسلم (ونحن له مسلمون) أى مستسلمون لأمر الله بالرضا، وترك المخالفة، وتلك صفة المؤمنين بالله، وهم أهل السلم، والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله). الثالث: أن قوله (ونحن له مسلمون) يفيد الحصر، والتقدير له أسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال، وهذا تنبيه على أن حالهم بالضد من ذلك. فانهم لايفعلون ولا يقولون إلا للسمعة والرياء وطلب الأموال، والله أعلم.

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٨٥» كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «٨٦» أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ «٨٧» خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ «٨٨» إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٨٩»

قوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين﴾

اعلم أنه تعالى لما قال فى آخر الآية المتقدمة (ونحن له مسلمون) أتبعه بأن بين فى هذه الآية أن الدين ليس إلا الاسلام وأن كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله، لأن القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل. ويرضى عن فاعله، ويثيبه عليه، ولذلك قال تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الأسلام فكما أنه لا يكون مقبولا عند الله، فكذلك يكون من الخاسرين، والخسران فى الآخرة يكون بحرمان الثواب، وحصول العقاب، ويدخل فيه مايلحقه من التأسف والتحسر على مافاته فى الدنيا من العمل الصالح وعلى ماتحمله من التعب والمشقة فى الدنيا فى تقريره ذلك الدين الباطل. واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الايمان هو الاسلام، إذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) إلا أن ظاهر قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) يقتضى كون الاسلام مغايرا للايمان ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى على العرف الشرعى، والآية الثانية على الوضع اللغوى،

قوله تعالى ﴿كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين، أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنت الله والملائكة والناس أجمعين

خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون. إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الاسلام والايمان بقوله (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين) أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الاسلام. فقال (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم) وفى الآية مسائل.

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول أقوال: الأول: قال ابن عباس رضى الله عنهما: نزلت هذه الآية فى عشرة رهط، كانوا آمنوا. ثم ارتدوا ولحقوا بمكة، ثم أخذوا يتربصون به ريب المنون فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية، وكان فيهم من تاب، فاستثنى التائب منهم بقوله (إلا الذين تابوا) الثانى: نقل أيضا عن ابن عباس أنه قال: نزلت فى يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم. كفروا بالنبى صلى الله عليه وسلم. بعد أن كانوا مؤمنين قبل مبعثه، وكانوا يشهدون له بالنبوة، فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات، كفروا بغياً وحسدا. والثالث: نزلت فى الحرث بن سويد. وهو رجل من الأنصار، حين ندم على ردته، فأرسل إلى قومه أن اسألوا لى هل لى من توبة، فأرسل اليه أخوه بالآية، فأقبل إلى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته. قال القفال رحمه الله: للناس فى هذه الآية قولان: منهم من قال: ان قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا) وما بعده من قوله (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم) الى قوله (وأولئك هم الضالون) نزل جميع ذلك فى قصة واحدة، ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار) ثم على التقديرين ففيها أيضا قولان: أحدهما: أنها فى أهل الكتاب. والثانى: أنها فى قوم مرتدين عن الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ماشرحناه

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف العقلاء فى تفسير قوله (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم) أما المعتزلة فقالوا: ان أصولنا تشهد بأنه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف، ووضع الدلائل وفعل الألطاف، اذ لو لم يعم الكل بهذه الأشياء لصار الكافر والضال معذورا، ثم انه تعالى حكم بأنه لم يهد هؤلاء الكفار، فلا بد من تفسير هذه الهداية بشىء آخر سوى نصب الدلائل، ثم ذكروا فيه وجوها: الأول: المراد من هذه الآية منع الألطاف التى يؤتيها المؤمنين، ثواباً لهم على ايمانهم، كما قال تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقال تعالى (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) وقال تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) فدلت هذه الآيات على أن المهتدى قد يزيده الله هدى. الثانى: أن المراد أن الله تعالى لا يهديهم الى

الجنة قال تعالى (ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم) وقال (يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الأنهار). الثالث: أنه لايمكن أن يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه؛ لان على هذا التقدير يلزم أن يكون الكفر أيضا من الله تعالى، لأنه تعالى إذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا وإذا لم يخلقها كان كافراً ضالا، ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح أن يذمهم الله على الكفر، ولم يصح أن يضاف الكفر اليهم، لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر، فانه تعالى قال (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم) فضاف الكفر اليهم، وذمهم على ذلك الكفر، فهذا جملة أقوالهم فى هذه الآية. وأما أهل السنة فقالوا: المراد من الهداية خلق المعرفة، قالوا: وقد جرت سنة الله فى دار التكليف، ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله، فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد، فكانه تعالى قال: كيف يخلق الله فيهم المعرفة، وهم قصدوا تحصيل الكفر أو أرادوه. والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وشهدوا) فيه قولان

الأول: أنه عطف، والتقدير بعد أن آمنوا وبعد أن شهدوا أن الرسول حق، لأن عطف الفعل على الاسم لايجوز، فهو فى الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم، لكنه فى المعنى عطف الفعل على الفعل. الثانى: أن «الواو» للحال باضمار «قد» والتقدير: كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم حال ماشهدوا أن الرسول حق

﴿المسألة الرابعة﴾ تقدير الآية: كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم، وبعد الشهادة بان الرسول حق، وقد جاءتهم البينات، فعطف الشهادة بأن الرسول حق، على الايمان، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فيلزم أن الشهادة بان الرسول حق مغاير للايمان. وجوابه: ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب. والشهادة هو الاقرار باللسان، وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على أن الايمان مغاير للاقرار باللسان وأنه معنى قائم بالقلب

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أنه تعالى: استعظم كفر القوم من حيث أنه حصل بعد خصال ثلاث أحدها. بعد الايمان. وثانيها: بعد شهادة كون الرسول حقا. وثالثها. بعد مجىء البينات، وإذا كان الأمر كذلك، كان ذلك الكفر صلاحا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة، فيكون الكفر بعد هذه الأشياء أقبح، لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على أن زلة العالم أقبح من زلة الجاهل.

﴿أما قوله تعالى (والله لايهدى القوم الظالمين)﴾

ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ قال فى أول الآية (كيف يهدى الله قوما) وقال فى آخرها (والله لايهدى القوم الظالمين) وهذا تكرار

والجواب: أن قوله (كيف يهدى الله) مختص بالمرتدين، ثم انه تعالى عمم ذلك الحكم فى المرتد وفى الكافر الأصلى فقال (والله لايهدى القوم الظالمين)

﴿السؤال الثانى﴾ لم سمى الكافر ظالما؟

الجواب: قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) والسبب فيه أن الكافر أورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر، فكان ظالما لنفسه.

ثم قال تعالى ﴿أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها﴾ والمعنى أنه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم الله تعالى من هدايته. ثم بين أن الأمر غير مقصور عليه، بل كما لايهديهم فى الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم فى الآخرة، على سبيل التأبيد والخلود.

واعلم أن لعنة الله، مخالفة للعنة الملائكة، لأن لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة، هى بالقول، وكذلك من الناس، وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصلح أن يكون جزاء لذلك.

وههنا سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ لم عم جميع الناس ومن يوافقه لايلعنه؟ قلنا: فيه وجوه. الأول: قال أبو مسلم: له أن يلعنه وإن كان لايلعنه. والثانى: أنه فى الآخرة يلعن بعضهم بعضا، قال تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أختها) وقال (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) وعلى هذا التقدير: فقد حصل اللعن للكفار من الكفار. والثالث: كأن الناس هم المؤمنون، والكفار ليسوا من الناس، ثم لما ذكر لعن الثلاث قال (أجمعين) الرابع: وهو الأصح عندى: أن جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر، ولكنه يعتقد فى نفسه أنه ليس بمبطل ولا بكافر، فاذا لعن الكافر وكان هو فى علم الله كافرا، فقد لعن نفسه وإن كان لايعلم ذلك.

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (خالدين فيها) أى خالدين فى اللعنة، فما خلود اللعنة؟ قلنا: فيه وجهان الأول: أن التخليد فى اللعنة، على معنى أنهم يوم القيامة لايزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم فى النار فلا يخلو شىء من أحوالهم، من أن يلعنهم لاعن من هؤلاء. الثانى: أن المراد، بخلود اللعن،

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ «٩٠»

خلود أثر اللعن ، لأن اللعن يوجب العقاب ، فعبر عن خلود أثر اللعن ، بخلود اللعن، ونظيره قوله تعالى (من أعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزراً خالدين فيه) . الثالث : قال ابن عباس: قوله (خالدين فيها) أى فى جهنم ، فعلى هذا ، الكناية عن غير مذكور . واعلم أن قوله (خالدين فيها) نصب على الحال مما قبله ، وهو قوله تعالى (عليهم لعنة الله) ثم قال (لايخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون) معنى الانظار ، التأخير ، قال تعالى (فنظرة إلى ميسرة) فالمعنى أنه لايجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العقاب من وقت إلى وقت ، وهذا تحقيق قول المتكلمين : ان العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع ، دائمة غير منقطعة ، نعوذ منه بالله. ثم قال (إلا الذين تابوا من بعد ذلك) والمعنى إلا الذين تابوا منه. ثم بين أن التوبة وحدها لا تكفى ،حتى ينضاف اليها العمل الصالح فقال (وأصلحوا) أى أصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات، وظاهرهم مع الخلق بالعبادات، وذلك بأن يعلنوا بأنا كنا على الباطل حتى أنه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها. ثم قال (فان الله غفور رحيم) وفيه وجهان . الاول : غفور لقبائحهم فى الدنيا بالستر ، رحيم فى الآخرة بالعفو . الثانى : غفور بازالة العقاب ، رحيم باعطاء الثواب ، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف) ودخلت الفاء فى قوله (فان الله غفور رحيم) لأنه الجزاء ، وتقدير الكلام : إن تابوا فان الله يغفر لهم

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون﴾

وفى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فيما به يزداد الكفر، والضابط أن المرتد يكون فاعلا للزيادة بأن يقيم ويصر . فيكون الاصرار كالزيادة ، وقد يكون فاعلا للزيادة ، بأن يضم إلى ذلك الكفر كفراً آخر . وعلى هذا التقدير الثانى ذكروا فيه وجوها : الأول : أن أهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل مبعثه ، ثم كفروا به عند المبعث ، ثم ازدادوا كفراً بسبب طعنهم فيه فى كل وقت ، ونقضهم ميثاقه ، وفتنتهم للمؤمنين ، وإنكارهم لكل معجزة تظهر . الثانى : أن اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ، ثم كفروا بسبب إنكارهم عيسى والانجيل ، ثم ازدادوا كفرا ،

بسبب إنكارهم محمدا عليه الصلاة والسلام والقرآن . والثالث : أن الآية نزلت فى الذين ارتدوا وذهبوا إلى مكة ، وازديادهم الكفر أنهم قالوا : نقيم بمكة نتربص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون . الرابع : المراد فرقة ارتدوا ، ثم عزموا على الرجوع إلى الاسلام على سبيل النفاق . فسمى الله تعالى ذلك النفاق كفراً

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى حكم فى الآية الأولى بقبول توبة المرتدين . وحكم فى هذه الآية ، بعدم قبولها ، وهو يوهم التناقض ، وأيضا ثبت بالدليل أنه متى وجدت التوبة بشروطها ، فانها تكون مقبولة لامحالة . فلهذا اختلف المفسرون فى تفسير قوله تعالى (لن تقبل توبتهم) على وجوه : الأول : قال الحسن وقتادة وعطاء : السبب ، أنهم لايتوبون الاعند حضور الموت والله تعالى يقول (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن) الثانى : أن يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ، ولم يحصل فى قلوبهم اخلاص . الثالث : قال القاضى والقفال وابن الانبارى: انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان ، وبين أنه أهل اللعنة ، الا أن يتوب ذكر فى هذه الآية أنه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة ، فان التوبة الأولى تصير غير مقبولة ، وتصير كأنها لم تكن . قال وهذا الوجه أليق بالآية من سائر الوجوه ، لأن التقدير : الا الذين تابوا وأصلحوا فان الله غفور رحيم ، فان كانوا كذلك ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم . الرابع : قال صاحب الكشاف : قوله (لن تقبل توبتهم) جعل كناية عن الموت على الكفر، لأن الذى لاتقبل توبته من الكفار ، هو الذى يموت على الكفر، كأنه قيل ان اليهود والمرتدين الذين فعلوا مافعلوا مائتون على الكفر ، داخلون فى جملة من لاتقبل توبتهم . الخامس : لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط ، فان التوبة عن تلك الزيادة لاتصير مقبولة ، مالم تحصل التوبة عن الأصل ، وأقول : جملة هذه الجوابات انما تمشى على ما اذا حملنا قوله (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفراً) على المعهود السابق لا على الاستغراق . والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص فى زمان التكليف

فأما الجواب الذى حكيناه عن القفال والقاضى فهو جواب مطرد ، سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق أو على الاستغراق

أما قوله ﴿وأولئك هم الضالون﴾ ففيه سؤالان : الأول (وأولئك هم الضالون) ينفى كون غيرهم ضالا ، وليس الأمر كذلك . فان كل كافر فهو ضال سواء كفر بعد الايمان . أو كان كافراً فى الأصل

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ «٩١»

والجواب : هذا محمول على أنهم هم الضالون على سبيل الكمال

﴿السؤال الثانى﴾ وصفهم أولا بالتمادى على الكفر والغلو فيه، والكفر أقبح أنواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة ، والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء بما هو أقوى حالا منه ، لا بما هو أضعف حالا منه

والجواب : قد ذكرنا أن المراد أنهم هم الضالون على سبيل الكمال ، وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم ومالهم من ناصرين﴾

اعلم أن الكافر على ثلاثة أقسام . أحدها : الذى يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة ، وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله (الا الذين تابوا وأصلحوا فان الله غفور رحيم) وثانيها : الذى يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة . وهو الذى ذكره الله فى الآية المتقدمة ، وقال :انه لن تقبل توبته . وثالثها : الذى يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور فى هذه الآية ثم انه تعالى أخبر عن هؤلاء بثلاثة أنواع

﴿النوع الأول﴾ قوله ﴿فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به﴾ قال الواحدى ملء الشيء قدر ما يملؤه وانتصب «ذهبا» على التفسير ، ومعنى التفسير ، أن يكون الكلام تاما، الا انه يكون مبهما، كقولك : عندى عشرون ، فالعدد معلوم ، والمعدود مبهم ، فاذا قلت: درهما، فسرت العدد، وكذلك اذا قلت: هو أحسن الناس ، فقد أخبرت عن حسنه ولم تبين فى ماذا ، فاذا قلت وجها أو فعلا، فقد بينته ونصبته على التفسير ، وإنما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه ، فلما خلا من هذين نصب ، لأن النصب أخف الحركات ، فيجعل كأنه لاعامل فيه . قال : صاحب الكشاف وقرأ الأعمش (ذهب) بالرفع ردا على ملء ، كما يقال عندى عشرون نفسا رجال

وههنا ثلاثة أسئلة

﴿السؤال الأول﴾ لم قيل فى الآية المتقدمة (لن تقبل) بغير فاء وفى هذه الآية (فلن يقبل) بالفاء

الجواب : أن دخول الفاء ، يدل على أن الكلام مبنى على الشرط والجزاء ، وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء ، تقول : الذى جاءنى له درهم ، فهذا لا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجىء ، واذا قلت : الذى جاءنى فله درهم . فهذا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجىء فذكر الفاء فى هذه الآية . يدل على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر

﴿السؤال الثانى﴾ مافائدة الواو فى قوله (ولو افتدى به)

الجواب : ذكروا فيه وجوها . الأول : قال الزجاج إنها للعطف ، والتقدير : لو تقرب إلى الله بملء الأرض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ، ولو افتدى من العذاب بملء الأرض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الأنبارى.قال : وهذا أوكد فى التغليظ : لأنه تصريح بنفى القبول من جميع الوجوه . الثانى : «الواو» دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال . وذلك لأن قوله (فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا) يحتمل الوجوه الكثيرة ، فنص على نفى القبول بجهة الفدية . الثالث : وهو وجه خطر ببالى ، وهو أن من غضب على بعض عبيده ، فاذا أتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة إلا أنه قد يقبل منه الفدية ، فأما إذا لم يقبل منه الفدية أيضا ،كان ذلك غاية الغضب ، والمبالغة إنما تحصل بتلك المرتبة التى هى الغاية ، فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الأرض ذهبا ، ولو كان واقعا على سبيل الفداء ، تنبيها على أنه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق ، فبأن لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق أولى .

﴿السؤال الثالث﴾ أن من المعلوم أن الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ، ومعلوم أن بتقدير أن يملك الذهب فلا ينفع الذهب البتة فى الدار الآخرة . فما فائدة قوله (لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا)

الجواب : فيه وجهان . أحدهما : أنهم إذا ماتوا على الكفر فلو أنهم كانوا قد أنفقوا فى الدنيا ملء الأرض ذهبا ، لن يقبل الله تعالى ذلك منهم،لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة . والثانى : أن الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير ، فالذهب كناية عن أعز الأشياء . والتقدير لو أن الكافر يوم القيامة قدر على أعز الأشياء ، ثم قدر على بذله فى غاية الكثرة . لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من عذاب الله،وبالجملة فالمقصود أنهم آيسون من تخليص النفس من العقاب .

﴿النوع الثانى﴾ من الوعيد المذكور فى هذه الآية قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أنه تعالى لما بين أن الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب . أردفه بصفة ذلك العذاب فقال (ولهم عذاب أليم) أى مؤلم.

لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

﴿النوع الثالث﴾ من الوعيد قوله (ومالهم من ناصرين) والمعنى: أنه تعالى لما بين أنه لاخلاص لهم عن هذا العذاب الأليم بسبب الفدية، بين أيضا أنه لاخلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة، ولأصحابنا أن يحتجوا بهذه الآية على إثبات الشفاعة، وذلك لأنه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة، فلو حصل هذا المعنى فى حق غير الكافر، بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله أعلم

قوله تعالى ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الانفاق لاينفع الكافر البتة، علم المؤمنين كيفية الانفاق الذى ينتفعون به فى الآخرة فقال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وبين فى هذه الآية، أن من أنفق مما أحب كان من جملة الأبرار، ثم قال فى آية أخرى (ان الأبرار لفى نعيم) وقال أيضا (ان الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا) وقال أيضا (ان الأبرار لفى نعيم على الأرائك ينظرون تعرف فى وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) وقال (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) فالله تعالى لما فصل فى سائر الآيات كيفية ثواب الأبرار، اكتفى ههنا بأن ذكر أن من أنفق ماأحب نال البر، وفيه لطيفة أخرى

وهى أنه تعالى قال (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة) الى آخر الآية، فذكر فى هذه الآية أكثر أعمال الخير، وسماه بالبر، ثم قال فى هذه الآية (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) والمعنى أنكم وان أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة فى تلك الآية فانكم لاتفوزون بفضيلة البر، حتى تنفقوا مما تحبون، وهذا يدل على أن الانسان اذا أنفق مايحبه، كان ذلك أفضل الطاعات، وههنا بحث، وهو: أن لقائل أن يقول: كلمة «حتى» لانتهاء الغاية فقوله (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) يقتضى أن من أنفق مما أحب فقد نال البر، ومن نال البر، دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للأبرار، فهذا يقتضى ان من أنفق ماأحب، وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل، وجواب هذا الاشكال: ان الانسان لايمكنه أن ينفق محبوبه. الا إذا توسل بانفاق ذلك المحبوب، الى وجدان محبوب أشرف من الأول، فعلى هذا، الانسان لايمكنه أن ينفق الدنيا فى الدنيا، الا إذ تيقن سعادة الآخرة، ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة الا إذا أقر بوجود الصانع العالم القادر،

وأقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه ، فاذا تأملت ، علمت أن الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا فى الدنيا ، الا إذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة فى الدين .ولنرجع الى التفسير فنقول : فى الاية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ كان السلف إذا أحبوا شيأ جعلوه لله،روى أنه لما نزلت هذه الآية ، قال أبو طلحة:يارسول الله . لى حائط بالمدينة ، وهوأحب أموالى إلى . أفأتصدق به ؟ فقال عليه السلام «بخ بخ ذاك مال رابح . وإنى أرى أن تجعلها فى الأقربين» فقال أبو طلحة : أفعل يارسول الله ، فقسمهافى أقاربه ، ويروى أنه جعلها بين حسان بن ثابت ، وأبى بن كعب رضى الله عنهما ، وروى أن زيد بن حارثة رضى الله عنه ، جاء عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه ، وجعله فى سبيل الله ، فحمل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة . فوجد زيد فى نفسه ، فقال عليه السلام «إن الله قد قبلها» واشترى ابن عمر جارية أعجبته. فأعتقها ، فقيل له:لم أعتقتها ولم تصب منها ؟ فقال(لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون)

﴿المسألة الثانية﴾ للمفسرين فى تفسير البر قولان . أحدهما : مابه يصيرون أبراراً حتى يدخلوا فى قوله (إن الأبرار لفى نعيم) فيكون المراد بالبر مايحصل منهم من الأعمال المقبولة . والثانى : الثواب والجنة،فكأنه قال : لن تنالوا هذه المنزلة . الا بالانفاق على هذا الوجه .

أما القائلون بالقول الأول ، فمنهم من قال (البر) هو التقوى واحتج بقوله (ولكن البر من آمن بالله) إلى قوله (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقال أبو ذر : إن البر هو الخير ، وهو قريب مما تقدم .

وأما الذين قالوا :البر هو الجنة ، فمنهم من قال (لن تنالوا البر) أى لن تنالوا ثواب البر ، ومنهم من قال : المراد بر الله أولياءه واكرامه إياهم وتفضله عليهم ، وهو من قول الناس : برنى فلان بكذا،وبر فلان لاينقطع عنى . وقال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين) إلى قوله (أن تبروهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف المفسرون فى قوله (مما تحبون) منهم من قال : إنه نفس المال ،قال تعالى (وإنه لحب الخير لشديد) ومنهم من قال : أن تكون الهبة رفيعة جيدة ، قال تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) ومنهم من قال : ما يكون محتاجا اليه . قال تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا) أحد تفاسير الحب فى هذه الآية على حاجتهم اليه . وقال (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وقال عليه السلام «أفضل الصدقة ماتصدقت به وأنت صحيح شحيح ، تأمل العيش

وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَىْءٍ فَاِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٩٢»

وتخشى الفقر» والأولى أن يقال: كل ذلك معتبر فى باب الفضل وكثرة الثواب .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلف المفسرون ، فى أن هذا الانفاق ، هل هو الزكاة أوغيرها ؟ قال ابن عباس: أراد به الزكاة ، يعنى حتى تخرجوا زكاة أموالكم ، وقال الحسن: كل شىء أنفقه المسلم من ماله طلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه ، بقوله (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) حتى التمرة ، والقاضى اختار القول الأول ، واحتج عليه بأن هذا الانفاق ، وقف الله عليه كون المكلف من الأبرار ، والفوز بالجنة ، بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق ، لم يصر العبد بهذه المنزلة ، وماذاك إلا الانفاق الواجب ، وأنا أقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة ، لكان أولى ، لأن الآية مخصوصة بايتاء الأحب ، والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب ، فانه لايجب على المزكى أن يخرج أشرف أمواله وأكرمها ، بل الصحيح ، أن هذه الآية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب

﴿المسألة الخامسة﴾ نقل الواحدى عن مجاهد والكلبى : أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة ، وهذا فى غاية البعد ، لان إيجاب الزكاة كيف ينافى الترغيب فى بذل المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى

﴿المسألة السادسة﴾ قال بعضهم كلمة «من» فى قوله (مما تحبون) للتبعيض ، وقرأ عبدالله (حتى تنفقوا بعض ماتحبون) وفيه إشارة إلى أن إنفاق الكل لايجوز ، كما قال) والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وقال آخرون : انها للتبيين .

وأما قوله ﴿وما تنفقوا من شىء فان الله به عليم﴾

ففيه سؤال :

وهو أن يقال: قيل ، فان الله به عليم على جهة جواب الشرط ،مع أن الله تعالى يعلمه على كل حال

والجواب من وجهين . الاول : أن فيه معنى الجزاء ، تقديره ، وما تنفقوا من شىء فان الله به يجازيكم قل أم كثر .لانه عليم به لايخفى عليه شىء منه ، فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن إعطاء الثواب ، والتعريض فى مثل هذا الموضع يكون أبلغ من التصريح . والثانى : أنه تعالى يعلم الوجه الذى لاجله يفعلونه ، ويعلم أن الداعى اليه ، أهو الاخلاص أم الرياء ويعلم أنكم تنفقون الاحب الاجود ، أم الاخس الارذل.

واعلم أن نظير هذه الآية قوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقوله(وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه) قال صاحب الكشاف «من» فى قوله (من شىء) لتبيين ما ينفقونه أى من

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِى إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ «٩٣» فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ الْكَذِبَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٩٤» قُلْ صَدَقَ اللهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «٩٥»

شىء كان طيبا تحبونه أو خبيثا تكرهونه فان الله به عليم ، يجازيكم على قدره .

قوله تعالى ﴿كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الاماحرم اسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين ، فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾

اعلم أن الآيات المتقدمة الى هذه الآية ، كانت فى تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وفى توجيه الالزامات الواردة على أهل الكتاب فى هذا الباب .

وأما هذه الآية فهى فى بيان الجواب عن شبهات القوم ، فان ظاهر الآية يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يدعى أن كل الطعام كان حلا ، ثم صار البعض حراما بعد أن كان حلا . والقوم نازعوه فى ذلك ، وزعموا أن الذى هو الآن حرام ، كان حراما أبداً

واذا عرفت هذا فنقول : الآية تحتمل وجوها : الأول . أن اليهود كانوا يعولون فى انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ ، فأبطل الله عليهم ذلك بأن (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ماحرم اسرائيل على نفسه) فذاك الذى حرمه على نفسه ، كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى أولاده ، فقد حصل النسخ . فبطل قولكم : النسخ غير جائز . ثم أن اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال أنكروا أن يكون حرمة ذلك الطعام الذى حرم الله ، بسبب أن إسرائيل حرمه على نفسه ، بل زعموا أن ذلك كان حراما من لدن زمان آدم عليه السلام إلى هذا الزمان ، فعند هذا ، طلب الرسول عليه السلام منهم أن يحضروا التوراة ، فان التوراة ناطقة بأن بعض أنواع الطعام إنما حرم بسبب أن إسرائيل حرمه على نفسه . فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من إحضار

التوراة ، فحصل عند ذلك أمور كثيرة تقوى دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . أحدها : أن هذا السؤال قد توجه عليهم فى إنكار النسخ ، وهو لازم لامحيص عنه . وثانيها : أنه ظهر للناس كذبهم وأنهم ينسبون إلى التوراة ماليس فيها تارة ، ويمتنعون عن الاقرار بما هو فيها أخرى . وثالثها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا أميا لايقرأ ولا يكتب . فامتنع أن يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التوراة إلا بخبر السماء . فهذا وجه حسن على فى تفسير الآية وبيان النظم

﴿الوجه الثانى﴾ أن اليهود قالوا له : إنك تدعى أنك على ملة إبراهيم فلو كان الأمر كذلك فكيف تأكل لحوم الابل وألبانها ، مع أن ذلك كان حراما فى دين إبراهيم ، فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة فى صحة دعواه ، فأجاب النبى صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بأن قال: ذلك كان حلا لابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم السلام الا أن يعقوب حرمه على نفسه ، بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة فى أولاده فأنكر اليهود ذلك ، فأمرهم الرسول عليه السلام باحضار التوراة وطالبهم بأن يستخرجوا منها آية تدل على أن لحوم الابل وألبانها كانت محرمة على إبراهيم عليه السلام فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا أنهم كانوا كاذبين فى ادعاء حرمة هذه الاشياء على إبراهيم عليه السلام

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى لما أنزل قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ماحملت ظهورهما أو الحوايا أو مااختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون) وقال أيضا (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) فدلت هذه الآية على أنه تعالى ، إنما حرم على اليهود هذه الأشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبيح فعلهم وانه لم يكن شىء من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذى حرمه إسرائيل على نفسه ، فشق ذلك على اليهود من وجهين . أحدهما : أن ذلك يدل على أن تلك الأشياء حرمت بعد أن كانت مباحة ، وذلك يقتضى وقوع النسخ ، وهم ينكرونه . والثانى : أن ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الأفعال، فلما حق عليهم ذلك من هذين الوجهين ، أنكروا كون حرمة هذه الأشياء متجددة ، بل زعموا أنها كانت محرمة أبدا ، فطالبهم النبى صلى الله عليه وسلم بآية من التوراة تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه فافتضحوا، فهذا وجه الكلام فى تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم . ولنرجع الى تفسير الألفاظ

أما قوله ﴿كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل﴾

ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف (كل الطعام) أى كل المطعومات . أو كل أنواع الطعام،وأقول:اختلف الناس فى أن اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام ، هل يفيد العموم أم لا ؟ ذهب قوم من الفقهاء والأدباء إلى أنه يفيده، واحتجوا عليه بوجوه . أحدها : أنه تعالى أدخل لفظ «كل» على لفظ الطعام فى هذه الآية، ولولا أن لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات ، والا لما جاز ذلك . وثانيها : أنه استثنى عنه ماحرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل . فلولا دخول كل الأقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء ،وأكدوا هذا بقوله تعالى (ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا) وثالثها . أنه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع ، فقال (والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد) فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لايحتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف . أما من قال : ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لايفيد العموم وهو الذى نظرناه فى أصول الفقه احتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف

﴿المسألة الثانية﴾ الطعام اسم لكل مايطعم ويؤكل ، وزعم بعض أصحاب أبى حنيفة رحمة الله عليه انه اسم للبرخاصة،وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول ، لأنه استثنى من لفظ الطعام ماحرم إسرائيل على نفسه ، والمفسرون اتفقوا على أن ذلك الذى حرمه إسرائيل على نفسه كان شيئاً سوى الحنطة وسوى مايتخذ منها.ومما يؤكد ذلك قوله تعالى فى صفة الماء (ومن لم يطعمه فانه منى) وقال تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم) وأراد الذبائح ، وقالت عائشة رضى الله عنها : مالنا طعام الا الاسودان ، والمراد التمر والماء

إذا عرفت هذا فنقول : ظاهر هذه الآية يدل على أن جميع المطعومات كان حلا لبنى إسرائيل ثم قال القفال : لم يبلغنا أنه كانت الميتة مباحة لهم مع أنها طعام وكذا القول فى الخنزير ثم قال فيحتمل أن يكون ذلك على الأطعمة التى كان يدعى اليهود فى وقت الرسول صلى الله عليه وسلم أنها كانت محرمة على إبراهيم . وعلى هذا التقدير لاتكون الالف واللام فى لفظ الطعام للاستغراق بل للعهد السابق،وعلى التقدير يزول الاشكال.ومثله قوله تعالى (قل لاأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فانه انما خرج هذا الكلام على أشياء سألوا عنها،فعرفوا أن المحرم منها كذا وكذا دون غيره ، فكذا فى هذه الآية

﴿المسألة الثالثة﴾ الحل :مصدر يقال حل الشىء حلا ، كقولك ذلت الدابة ذلا، وعز الرجل

عزا ولذلك استوى فى الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع، قال تعالى (لاهن حل لهم) والوصف بالمصدر يفيد المبالغة.فههنا الحل والحلال والمحلل واحد ، قال ابن عباس رضى الله عنهما فى زمزم: هى حل وبل ، رواه سفيان بن عيينة ،فسئل سفيان:ماحل ؟فقال محلل

أما قوله تعالى ﴿إلا ماحرم إسرائيل على نفسه﴾

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى الشىء الذى حرمه إسرائيل على نفسه على وجوه : الأول : روى ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «إن يعقوب مرض مرضا شديداً فنذر لئن عافاه الله ليحرمن أحب الطعام والشراب عليه ، وكان أحب الطعام إليه لحمان الابل ، وأحب الشراب اليه ألبانها» وهذا قول أبى العالية وعطاء ومقاتل . والثانى : قيل إنه كان به عرق النسا ، فنذر إن شفاه الله أن لا يأكل شيئاً من العروق . الثالث : جاء فى بعض الروايات ، أن الذى حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم ، إلا ماعلى الظهر . ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التوراة ، أن يعقوب لما خرج من حران إلى كنعان ، بعث برداً إلى عيصو أخيه إلى أرض ساعير ، فانصرف الرسول إليه ، وقال:إن عيصو هو ذا يتلقاك ومعه أربعمائة رجل ، فذعر يعقوب وحزن جداً فصلى ودعا ، وقدم هدايا لأخيه وذكر القصة ، إلى أن ذكر الملك الذى لقيه فى صورة رجل ، فدنا ذلك الرجل ووضع أصبعه على موضع عرق النسا ، فخدرت تلك العصبة وجفت ، فمن أجل هذا لا يأكل بنو إسرائيل العروق

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يدل على أن إسرائيل حرم ذلك على نفسه ، وفيه سؤال،وهو أن التحريم والتحليل إنما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سبباً لحصول الحرمة .

وأجاب المفسرون عنه من وجوه:الأول :أنه لا يبعد أن الانسان إذا حرم شيئاً على نفسه فان الله يحرمه عليه ألا ترى أن الانسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق،ويحرم جاريته بالعتق،فكذلك جائز أن يقول الله تعالى : إن حرمت شيئاً على نفسك فأنا أيضا أحرمه عليك . الثانى : أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتهد فأدى اجتهاده إلى التحريم فقال بحرمته ، وإنما قلنا : إن الاجتهاد جائز من الأنبياء لوجوه : الأول : قوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الأبصار) ولا شك أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام رؤساء أولى الأبصار.والثانى قال (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) مدح المستنبطين . والأنبياء أولى بهذا المدح . والثالث : قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام (عفا الله عنك لم أذنت لهم) فلو كان ذلك الاذن بالنص ، لم يقل : لم أذنت .

فدل على أنه كان بالاجتهاد . الرابع : أنه لاطاعة إلا وللأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها أعظم نصيب ولا شك أن استنباط أحكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة ، فوجب أن يكون للأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها نصيب ، لاسيما ومعارفهم أكثر . وعقولهم أنور، وأذهانهم أصفى ، وتوفيق الله وتسديده معهم أكثر ، ثم إذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الأمة مخالفتهم فى ذلك الحكم ، كما أن الاجماع إذا انعقد على الاجتهاد ، فانه يحرم مخالفته ، والأظهر الأقوى أن إسرائيل صلوات الله عليه ، إنما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد، إذ لو كان ذلك بالنص ، لقال إلا ماحرم الله على إسرائيل ، فلما أضاف التحريم إلى إسرائيل ، دل هذا على أن ذلك كان بالاجتهاد وهو كما يقال : الشافعى يحلل لحم الخيل ، وأبو حنيفة يحرمه . بمعنى أن اجتهاده أدى إليه فكذا ههنا . الثالث : يحتمل أن التحريم فى شرعه ، كالنذر فى شرعنا ، فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب فى شرعه الوفاء بالتحريم

واعلم أن هذا لو كان، فانه كان مختصاً بشرعه، أما فى شرعنا فهو غير ثابت، قال (تعالى ياأيها النبى لم تحرم ماأحل الله لك) الرابع : قال الاصم: لعل نفسه كانت مائلة إلى أكل تلك الأنواع فامتنع من أكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى ، كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم . الخامس : قال قوم من المتكلمين ، أنه يجوز من الله تعالى أن يقول لعبده: احكم فانك لاتحكم إلا بالصواب، فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب، وللمتكلمين فى هذه المسألة منازعات كثيرة، ذكرناها فى أصول الفقه .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر هذه الآية يدل على أن الذى حرمه إسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بنى إسرائيل ، وذلك ، لأنه تعالى قال (كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل) فحكم بحل كل أنواع المطعومات لبنى إسرائيل ، ثم استثنى عنه ماحرمه إسرائيل على نفسه، فوجب بحكم الاستثناء أن يكون ذلك حراما على بنى إسرائيل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿من قبل أن تنزل التوراة﴾ فالمعنى أن قبل نزول التوراة كان حلا لبنى إسرائيل كل أنواع المطعومات سوى ماحرمه إسرائيل على نفسه ، أما بعد التوراة فلم يبق كذلك . بل حرم الله تعالى عليهم أنواعا كثيرة. روى أن بنى إسرائيل كانوا اذا أتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من أنواع الطعام. أو سلط عليهم شيئا لهلاك أو مضرة، دليله قوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم .)

ثم قال تعالى ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾ وهذا يدل على أن القوم نازعوا رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، إما لأنهم ادعوا أن تحريم هذه الأشياء كان موجودا من لدن آدم عليه السلام ، إلى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، واما لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطعومات مباحة فى الزمان القديم ، وأنها إنما حرمت بسبب أن إسرائيل حرمها على نفسه ، فنازعوه فى ذلك ، فطلب الرسول عليه السلام إحضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علماء أهل الكتاب آية موافقة لقول الرسول ، وعلى كلا الوجهين ، فالتفسير ظاهر ، ولمنكرى القياس أن يحتجوا بهذه الآية ، وذلك لأن الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ، ولو كان القياس حجة لكان لهم أن يقولوا :لا يلزم من عدم هذا الحكم فى التوراة عدمه ، لأنا نثبته بالقياس ، ويمكن أن يجاب عنه بأن النزاع ماوقع فى حكم شرعى ، وإنما وقع فى أن هذا الحكم ، هل كان موجودا فى زمان ابراهيم ونوح وسائر الأنبياء عليهم السلام أم لا ؟ ومثل هذا لا يمكن إثباته إلا بالنص ، فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، بنص التوراة .

ثم قال تعالى ﴿فمن افترى على الله الكذب﴾ الافتراء اختلاق الكذب ، والفرية الكذب والقذف ، وأصله من فرى الأديم،وهو قطعه . فقيل للكذب افتراء ، لأن الكاذب يقطع به فى القول من غير تحقيق فى الوجود .

ثم قال ﴿من بعد ذلك﴾ أى من بعد ظهور الحجة بأن التحريم إنما كان من جهة يعقوب ، ولم يكن محرما قبله (فأولئك هم الظالمون) المستحقون لعذاب الله، لأن كفرهم ظلم منهم لأنفسهم ولمن أضلوه عن الدين .

ثم قال تعالى ﴿قل صدق الله﴾ ويحتمل وجوها . أحدها : (قل صدق الله) فى أن ذلك النوع من الطعام صار حراما على بنى إسرائيل وأولاده بعد أن كان حلالا لهم ،فصح القول بالنسخ ، وبطلت شبهة اليهود . وثانيها : (صدق الله) فى قوله إن لحوم الابل وألبانها كانت محللة لابراهيم عليه السلام ، وإنما حرمت على بنى اسرائيل لأن اسرائيل حرمها على نفسه،فثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم لما أفتى بحل لحوم الابل وألبانها ،فقد أفتى بملة ابراهيم : وثالثها : (صدق الله) فى أن سائر الأطعمة كانت محللة لبنى اسرائيل وأنها انما حرمت على اليهود جزاء على قبائح أفعالهم .

ثم قال تعالى (فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا) أى اتبعوا مايدعوكم اليه محمد صلوات الله عليه من ملة ابراهيم،وسواء قال:ملة إبراهيم حنيفا ، أوقال:ملة إبراهيم الحنيف ، لأن الحال والصفة سواء فى المعنى ثم قال ﴿وما كان من المشركين﴾ أى لم يدع مع الله إلها آخر،ولا عبد سواه ، كما فعله بعضهم

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ «٩٦» فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا

من عبادة الشمس والقمر، أو كما فعله العرب من عبادة الأوثان ، أو كما فعله اليهود من ادعاء أن عزيرا ابن الله ، وكما فعله النصارى من ادعاء أن المسيح ابن الله . والغرض منه بيان أن محمدا صلوات الله عليه على دين إبراهيم عليه السلام ، فى الفروع والأصول .

أما فى الفروع، فلما ثبت أن الذى حكم بحله كان إبراهيم قد حكم بحله أيضا . وأما فى الأصول فلأن محمدا صلوات الله وسلامه عليه لا يدعو إلا إلى التوحيد ، والبراءة عن كل معبود سوى الله تعالى ، وما كان إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه إلا على هذا الدين .

قوله تعالى ﴿إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين،فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا﴾ فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه . الأول : أن المراد منه الجواب عن شبهة أخرى من شبه اليهود فى إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه عليه السلام لما حول القبلة إلى الكعبة طعن اليهود فى نبوته ، وقالوا ان بيت المقدس أفضل من الكعبة وأحق بالاستقبال ، وذلك لأنه وضع قبل الكعبة، وهو أرض المحشر ، وقبلة جملة الأنبياء، وإذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه إلى الكعبة باطلا ، فأجاب الله تعالى عنه بقوله (إن أول بيت وضع للناس) فبين تعالى أن الكعبة أفضل من بيت المقدس وأشرف ،فكان جعلها قبلة أولى. والثانى: أن المقصود من الآية المتقدمة بيان أن النسخ هل يجوز أم لا ؟ فان النبى صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بأن الأطعمة كانت مباحة لبنى إسرائيل، ثم ان الله تعالى حرم بعضها ، والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ، وأعظم الأمور التى أظهر رسول الله نسخها ، هو القبلة . لاجرم ذكر تعالى فى هذه الآية بيان ما لأجله حولت القبلة إلى الكعبة ، وهو كون الكعبة أفضل من غيرها . الثالث : أنه تعالى لما قال فى الآية المتقدمة (فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) وكان من أعظم شعار ملة إبراهيم الحج ، ذكر فى هذه الآية فضيلة البيت ، ليفرع عليه إيجاب الحج . الرابع : أن اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم أنه على ملة إبراهيم ، وقد سبقت هذه المناظرة فى الآيات المتقدمة ، فان الله تعالى بين كذبهم ، من حيث أن حج الكعبة كان ملة إبراهيم واليهود والنصارى لا يحجون ،فيدل هذا على كذبهم فى ذلك . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال المحققون : الأول : هو الفرد السابق،فاذا قال : أول عبد أشتريه فهو حر

فلواشترى عبدين فى المرة الأولى ، لم يعتق أحد منهما . لأن الأول هوالفرد ، ثم لواشترى فى المرة الثانية عبداً واحداً لم يعتق ، لأن شرط الأول كونه سابقاً فثبت أن الأول هو الفرد السابق .

إذا عرفت هذا فنقول : ان قوله تعالى (إن أول ببت وضع للناس) لايدل على أنه أول بيت خلقه الله تعالى ، ولا أنه أول بيت ظهر فى الأرض ، بل ظاهر الآية يدل على أنه أول بيت وضع للناس ، وكونه موضوعا للناس ، يقتضى كونه مشتركا فيه بين جميع الناس ، فأما سائرالبيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس ، فلا يكون شىء من البيوت موضوعا للناس،وكون البيت مشتركافيه بين كل الناس، لايحصل إلا إذا كان البيت موضوعا للطاعات والعبادات وقبلة للخلق . فدل قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس) على أن هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات والخيرات والعبادات ، فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات ، وموضعا للحج ، ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه .

فان قيل : كونه أولا فى هذا الوصف ، يقتضى أن يكون له ثان وهذا يقتضى أن يكون بيت المقدس يشاركه فى هذه الصفات التى منها وجوب حجه ، ومعلوم أنه ليس كذلك

والجواب من وجهين : الأول : أن لفظ «الأول» فى اللغة اسم للشىء الذى يوجد ابتداء ، سواء حصل عقيبه شىء آخر أو لم يحصل ، يقال : هذا أول قدومى مكة ، وهذا أول مال أصبته ، ولو قال أول عبد ملكته فهو حر ، فملك عبداً ، عتق وإن لم يملك بعده عبداً آخر ، فكذا هنا . والثانى : أن المراد من قوله (ان أول بيت وضع للناس) أى أول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه فى كونه بيتاً موضوعا للطاعات والعبادات ، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «لاتشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد : المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى ، ومسجدى هذا» فهذا القدر يكفى فى صدق كون الكعبة أول بيت وضع للناس ، وأما أن يكون بيت المقدس مشاركا له فى جميع الأمور حتى فى وجوب الحج . فهذا غير لازم والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن قوله (ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا) يحتمل أن يكون المراد كونه أولا فى الوضع والبناء . وأن يكون المراد كونه أولا فى كونه مباركا وهدى ، فحصل للمفسرين فى تفسير هذه الآية قولان . الأول : أنه أول فى البناء والوضع ، والذاهبون إلى هذا المذهب لهم أقوال . أحدها : ماروى الواحدى رحمه الله تعالى فى البسيط باسناده عن مجاهد أنه قال : خلق الله تعالى هذا البيت قبل أن يخلق شيأ من الأرضين . وفى رواية أخرى ، : خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيأ من الأرض بألفى سنة ، وإن قواعده لفى الأرض السابعة السفلى وروى أيضا عن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين عن

أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لى فى الأرض بيتا على مثال البيت المعمور وأمر الله تعالى من فى الأرض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور، وهذا كان قبل خلق آدم .

وأيضا ورد فى سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر، ومجاهد والسدى : أنه أول بيت وضع على وجه الماء عند خلق الأرض والسماء. وقد خلقه الله تعالى قبل الأرض بألفى عام وكان زبدة بيضاء على الماء ثم دحيت الأرض تحته . قال القفال فى تفسيره : روى حبيب بن ثابت عن ابن عباس أنه قال : وجد فى كتاب فى المقام أو تحت المقام «أنا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر، وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء» وثانيها : أن آدم صلوات الله عليه وسلامه لما أهبط إلى الأرض شكا الوحشة ، فأمره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها، وبقى ذلك إلى زمان نوح عليه السلام ، فلما أرسل الله تعالى الطوفان ، رفع البيت إلى السماء السابعة حيال الكعبة ، يتعبد عنده الملائكة ، يدخله كل يوم سبعون ألف ملك سوى من دخل من قبل فيه ، ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة ، وبقى مختفيا إلى أن بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه إلى إبراهيم عليه السلام ، ودله على مكان البيت ، وأمره بعمارته . فكان المهندس جبريل ، والبناء إبراهيم ، والمعين اسماعيل عليهم السلام .

واعلم أن هذين القولين يشتركان فى أن الكعبة كانت موجودة فى زمان آدم عليه السلام وهذا هو الأصوب ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن تكليف الصلاة كان لازما فى دين جميع الأنبياء عليهم السلام ، بدليل قوله تعالى فى سورة مريم (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا واجتبينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا) فدلت الآية على أن جميع الأنبياء عليهم السلام ، كانوا يسجدون لله ، والسجدة لا بد لها من قبلة ، فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح عليهم السلام موضعا آخر سوى القبلة ، ابطل قوله (ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة) فوجب ان يقال : ان قبلة أولئك الأنبياء المتقدمين هى الكعبة ، فدل هذا على أن هذه الجهة كانت أبدا مشرفة مكرمة ، الثانى : ان الله تعالى سمى مكة أم القرى ، وظاهر هذا يقتضى أنها كانت سابقة على سائر البقاع فى الفضل والشرف منذ كانت موجودة . الثالث : روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى خطبته يوم فتح مكة «ألا ان الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والأرض والشمس والقمر» وتحريم مكة . لا يمكن الا بعد وجود مكة . الرابع : أن الآثار التى حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على أنها كانت موجودة قبل زمان إبراهيم عليه السلام

واعلم أن لمن أنكر ذلك أن يحتج بوجوه . الأول : ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال

«اللهم إنى حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة» وظاهر هذا يقتضى أن مكة بناء ابراهيم عليه السلام ولقائل أن يقول : لايبعد أن يقال البيت كان موجودا قبل إبراهيم ، وماكان محرما ، ثم حرمه إبراهيم عليه السلام . الثانى : تمسكوا بقوله تعالى (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت وإسماعيل) ولقائل أن يقول : لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ، ثم أمر الله إبراهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد فى أكثر الأخبار . الثالث : قال القاضى : ان الذى يقال من أنه رفع زمان الطوفان الى السماء بعيد ، وذلك لأن الموضع الشريف هو تلك الجهة المعينة ، والجهة لايمكن رفعها الى السماء، ألا ترى أن الكعبة والعياذ بالله تعالى لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع آخر ، لم يكن له شرف البتة ، ويكون شرف تلك الجهة باقيا بعد الانهدام ، ويجب على كل مسلم أن يصلى الى تلك الجهة بعينها ، واذا كان كذلك ، فلا فائدة فى نقل تلك الجدران الى السماء ولقائل أن يقول : لما صارت تلك الاجسام فى العزة الى حيث أمر الله بنقلها الى السماء ، وإنما حصلت لها هذه العزة ، بسبب أنها كانت حاصلة فى تلك الجهة . فصار نقلها الى السماء من أعظم الدلائل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها، فهذا جملة مافى هذا القول

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذه الأولية ، كون هذا البيت أولا فى كونه مباركا وهدى للخلق روى أن النبى عليه الصلاة والسلام سئل عن أول مسجد وضع للناس ، فقال عليه الصلاة والسلام «المسجد الحرام ثم بيت المقدس» فقيل كم بينهما ؟ قال «أربعون سنة» وعن على رضى الله عنه أن رجلا قال له : أهو أول بيت ؟ قال : لا ، قد كان قبله بيوت ، ولكنه أول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة . أول من بناه إبراهيم ، ثم بناه قوم من العرب من جرهم ، ثم هدم ، فبناه العمالقة ، وهم ملوك من أولاد عمليق بن سام بن نوح ، ثم هدم فبناه قريش .

واعلم أن دلالة الآية على الأولية فى الفضل والشرف أمر لابد منه ، لأن المقصود الأصلى من ذكر هذه الأولية بيان الفضيلة ، لأن المقصود ترجيحه على بيت المقدس ، وهذا إنما يتم بالأولية فى الفضيلة والشرف ، ولاتأثير للأولية فى البناء فى هذا المقصود ، إلا أن ثبوت **الأولية** بسبب الفضيلة لاينافى ثبوت الأولية فى البناء ، وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى أيضا .

﴿المسألة الثالثة﴾ إذا ثبت أن المراد من هذه الأولية زيادة الفضيلة والمنقبة ، فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت : فالأول : اتفقت الأمم على أن بانى هذا البيت ، هو الخليل عليه السلام ، وبانى بيت المقدس سليمان عليه السلام ، ولاشك أن الخليل أعظم درجة وأكثر منقبة من سليمان عليه السلام ، فمن هذا الوجه ، يجب أن تكون الكعبة أشرف من بيت المقدس

واعلم أن الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال (وإذ بوأنا لابراهيم مكان البيت أن لاتشرك بى شيئا وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود) والمبلغ لهذا التكليف هوجبريل عليه السلام . فلهذا قيل : ليس فى العالم بناء أشرف من الكعبة ، فالآمر هو الملك الجليل والمهندس : هوجبريل ، والبانى : هو الخليل ، والتلميذ : إسماعيل عليهم السلام

﴿الفضيلة الثانية لهذا البيت﴾ (مقام ابراهيم) وهو الحجر الذى وضع إبراهيم قدمه عليه فجعل الله ماتحت قدم ابراهيم عليه السلام من ذلك الحجر ،دون سائر أجزائه، كالطين حتى غاص فيه قدم ابراهيم عليه السلام ، وهذا مما لايقدر عليه الا الله ، ولايظهره الا على الأنبياء ، ثم لما رفع ابراهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة أخرى ، ثم انه تعالى أبقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذه أنواع من الآيات العجيبة والمعجزات الباهرة أظهرها الله سبحانه فى ذلك الحجر

﴿الفضيلة الثالثة﴾ قلة مايجتمع فيه من حصى الجمار ، فانه منذ آلاف سنة وقد يبلغ من يرمى فى كل سنة ستمائة ألف انسان، كل واحد منهم سبعين حصاة ، ثم لايرى هناك الا مالو اجتمع فى سنة واحدة ، لكان غير كثير ، وليس الموضع الذى ترمى اليه الجمرات مسيل ماء ، ولامهب رياح شديدة وقد جاء فى الآثار أن من كانت حجته مقبولة رفعت حجارة جمراته الى السماء

﴿الفضيلة الرابعة﴾ ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها فى الهواء ،بل تنحرف عنها اذا ماوصلت الى ما فوقها

﴿الفضيلة الخامسة﴾ أن عنده يجتمع الوحش ، لايؤذى بعضها بعضا ، كالكلاب والظباء، ولا يصطاد فيه الكلاب والوحوش ، وتلك خاصية عجيبة . وأيضا كل من سكن مكة أمن من النهب والغارة وهو بركة دعاء ابراهيم عليه السلام ، حيث قال (رب اجعل هذا بلدا آمنا) وقال تعالى فى صفة أمنه (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) وقال (فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) ولم ينقل البتة أن ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية ، وأما بيت المقدس فقد هدمه بختنصر بالكلية

﴿الفضيلة السادسة﴾ أن صاحب الفيل ، وهو أبرهة الأشرم ، لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة أولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فأرسل الله عليهم طيرا أبابيل ، والأبابيل هم الجماعة من الطير ، بعد الجماعة ، وكانت صغارا تحمل أحجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الأحجار مع أنها كانت فى غاية الصغر ، وهذه ية باهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام

فان قال قائل: لم لايجوز أن يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لايعرفه أحد ، فان الأمر فى تركيب الطلسمات مشهور

قلنا : لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا طلسما مخالفا لسائر الطلسمات ، فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل فى هذا المدة العظيمة ، ومثل هذا يكون من المعجزات ،فلا يتمكن منها سوى الأنبياء

﴿الفضيلة السابعة﴾ ان الله تعالى وضعها بواد غير ذى زرع ، والحكمة من وجوه . أحدها : انه تعالى قطع بذلك رجاء أهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه ، حتى لايتوكلوا إلا على الله . وثانيها : أنه لايسكنها أحد من الجبابرة والأكاسرة ، فانهم يريدون طيبات الدنيا ، فاذا لم يجدوها هناك ، تركوا ذلك الموضع ، فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود أهل الدنيا . وثالثها : أنه فعل ذلك ، لئلا يقصدها أحد للتجارة ، بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط . ورابعها : أظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر ، حيث وضع أشرف البيوت فى أقل المواضع نصيباً من الدنيا ، فكأنه قال : جعلت الفقراء فى الدنيا أهل البلد الأمين ، فكذلك أجعلهم فى الآخرة أهل المقام الأمين ، لهم فى الدنيا بيت الامن ، وفى الآخرة دار الامن . وخامسها : كأنه قال : لما لم أجعل الكعبة إلافى موضع خال عن جميع نعم الدنيا ، فكذا لاأجعل كعبة المعرفة إلافى كل قلب خال عن محبة الدنيا . فهذا مايتعلق بفضائل الكعبة ، وعند هذا ظهر أن هذا البيت ، أول بيت وضع للناس ، فى أنواع الفضائل والمناقب ، وإذا ظهر هذا بطل قول اليهود :ان بيت المقدس أشرف من الكعبة . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿للذى ببكة﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن المراد من «بكة» هومكة . ثم اختلفوا فمنهم من قال : بكة ومكة اسمان لمسمى واحد ، فان الباء ، والميم حرفان متقاربان فى المخرج ، فيقام كل واحد منهمامقام الآخر فيقال : هذه ضربة لازم ، وضربة لازب ، ويقال : هذا دائم ، ودائب ، ويقال : راتب ، وراتم ويقال : سمد رأسه ، وسبده، وفى اشتقاق بكة وجهان : الأول : أنه من البك الذى هو عبارة عن دفع البعض بعضا ، يقال : بكه يبكه بكا ، إذا دفعه وزحمه ، وتباك القوم ، إذا ازدحموا ، فلهذا قال سعيد بن جبير : سميت مكة ، بكة : لأنهم يتباكون فيها ، أى يزدحمون فى الطواف ، وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة . قال بعضهم : رأيت محمد بن علي الباقر يصلي ، فمرت امرأة بين

يديه ، فذهبت أدفعها ، فقال : دعها ، فانها سميت بكة ، لأنه يبك بعضهم بعضا ، تمر المرأة بين يدى الرجل وهو يصلى ، والرجل بين يدى المرأة وهى تصلى لا بأس بذلك فى هذا المكان .

﴿الوجه الثانى﴾ سميت بكة ، لأنها تبك أعناق الجبابرة ، لا يريدها جبار بسوء ، إلا اندقت عنقه قال قطرب : تقول العرب : بككت عنقه أبكه بكا ، إذا وضعت منه ، ورددت نخوته .

وأما مكة ففى اشتقاقها وجوه : الأول : أن اشتقاقها من أنها تمك الذنوب أى تزيلها كلها ، من قولك : امتك الفصيل ضرع أمه ، إذا امتص مافيه . الثانى : سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الأرض . يقال امتك الفصيل ، إذا استقصى مافى الضرع . ويقال تمككت العظم ، إذا استقصيت مافيه . الثالث : سميت مكة ، لقلة مائها ، كأن أرضها امتكت ماءها . الرابع : قيل : إن مكة وسط الأرض ، والعيون والمياه تنبع من تحت مكة ، فالأرض كلها تمك من ماء مكة . ومن الناس من فرق بين مكة وبكة ، فقال بعضهم : إن بكة اسم للمسجد خاصة . وأما مكة ، فهو اسم لكل البلد . قالوا : والدليل عليه أن اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة ، وهذا إنما يحصل فى المسجد عند الطواف ، لا فى سائر المواضع ، وقال الأكثرون : مكة اسم للمسجد والمطاف . وبكة اسم البلد ، والدليل عليه أن قوله تعالى (للذى ببكة) يدل على أن البيت حاصل فى بكة ومظروف فى بكة فلو كان بكة اسما للبيت ، لبطل كون بكة ظرفا للبيت ، أما إذا جعلنا بكة ، اسما للبلد ، استقام هذا الكلام .

﴿المسألة الثانية﴾ لمكة أسماء كثيرة ، قال القفال رحمه الله فى تفسيره : مكة وبكة وأم رحم وكوثاء والبشاشة والحاطمة تحطم من استخف بها وأم القرى . قال تعالى (لتنذر أم القرى ومن حولها) وسميت بهذا الاسم ، لأنها أصل كل بلدة ومنها دحيت الأرض ، ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحى الأرض .

﴿المسألة الثالثة﴾ للكعبة أسماء : أحدها : الكعبة قال تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام) والسبب فيه أن هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع ، وسمى الكعب كعبا لأشرافه وارتفاعه على الرسغ . وسميت المرأة الناهدة الثديين كاعبا ، لارتفاع ثديها . فلما كان هذا البيت أشرف بيوت الأرض ، وأقدمها زمانا ، وأكثرها فضيلة سمى بهذا الاسم . وثانيها : البيت العتيق : قال تعالى (ثم محلها إلى البيت العتيق) وقال (وليطوفوا بالبيت العتيق) وفى اشتقاقه وجوه : الأول : العتيق هو القديم ، وقد بينا أنه أقدم بيوت الأرض بل عند بعضهم أن الله خلقه قبل الأرض والسماء . والثانى : أن الله أعتقه من الغرق حيث رفعه إلى السماء . الثالث : من عتق الطائر إذا قوى فى وكره ، فلما بلغ

فى القوة إلى حيث أن كل من قصد تخريبة أهلكه الله سمى عتيقا . الرابع : أن الله تعالى أعتقه من أن يكون ملكا لأحد من المخلوقين . الخامس : أنه عتيق بمعنى أن كل من زاره أعتقه الله تعالى من النار . وثالثها : المسجد الحرام، قال سبحانه (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى) والمراد من كونه حراما سيجيء ان شاء الله فى تفسير هذه الآية

فان قال قائل : كيف الجمع بين قوله (ان أول بيت وضع للناس) و بين قوله (وطهر بيتى للطائفين) فأضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس

والجواب : كأنه قيل: البيت لى ولكن وضعته لا لأجل منفعتى فانى منزه عن الحاجة. ولكن وضعته لك ليكون قبلة لدعائك والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿مباركا وهدى للعالمين﴾

واعلم أنه تعالى وصف هذا البيت بأنواع الفضائل ، فأولها : أنه أول بيت وضع للناس ، وقد ذكرنا معنى كونه أولا فى الفضل ونزيد ههنا وجوها أخر . الأول : قال على رضى الله عنه: هو أول بيت خص بالبركة ، وبأن من دخله كان آمنا . وقال الحسن : هو أول مسجد عبد الله فيه فى الأرض وقال مطرف : أول بيت جعل قبلة . وثانيها : أنه تعالى وصفه بكونه مباركا ، وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انتصب (مباركا) على الحال والتقدير الذى استقر هو ببكة مباركا

﴿المسألة الثانية﴾ البركة لها معنيان . أحدهما : النمو والتزايد . والثانى : البقاء والدوام، يقال تبارك الله، لثبوته لم يزل ولا يزال ، والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها، وبرك البعير اذا وضع صدره على الأرض وثبت واستقر . فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو ، فهذا البيت مبارك من وجوه أحدها : أن الطاعات اذا أتى بها فى هذا البيت ازداد ثوابها، قال صلى الله عليه وسلم «فضل المسجد الحرام على مسجدى ، كفضل مسجدى على سائر المساجد» ثم قال صلى الله عليه وسلم «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه» فهذا فى الصلاة. وأما الحج ، فقال عليه الصلاة والسلام : «من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» وفى حديث آخر «الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة» ومعلوم أنه لا أكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة . وثانيها : قال القفال رحمه الله تعالى : ويجوز أن يكون بركته ماذكر فى قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شيء) فيكون كقوله (الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله) وثالثها : أن العاقل يجب أن يستحضر فى ذهنه أن الكعبة كالنقطة ، وليتصور ان صفوف المتوجهين اليها فى الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز . وليتأمل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة ، حال

اشتغالهم بالصلاة. ولا شك أنه يحصل فيما بين هولاء المصلين أشخاص أرواحهم علوية ، وقلوبهم قدسية ، وأسرارهم نورانية ، وضمائرهم ربانية . ثم ان تلك الأرواح الصافية ، إذا توجهت إلى كعبة المعرفة ، وأجسادهم توجهت إلى هذه الكعبة الحسية ، فمن كان فى الكعبة يتصل أنوار أرواح أولئك المتوجهين بنور روحه ، فتزداد الأنوار الألهية فى قلبه ، ويعظم لمعان الأضواء الروحانية فى سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف ، وهو ينبهك على معنى كونه مباركا

وأما ان فسرنا البركة بالدوام ، فهو أيضا كذلك. لانه لا تنفك الكعبة من الطائفين، والعاكفين والركع السجود . وأيضا الأرض كرة، وإذا كان كذلك ، فكل وقت يمكن أن يفرض ، فهو صبح لقوم ، وظهر لثان ، وعصر لثالث ، ومغرب لرابع ، وعشاء لخامس، ومتى كان الأمر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من أطراف العالم ، لأداء فرض الصلاة. فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة . وأيضا: بقاء الكعبة على هذه الحالة ألوفا من السنين دوام أيضا ، فثبت كونه مباركا من الوجهين.

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات هذا البيت كونه «هدى للعالمين» وفيه مسألتان .

﴿المسألة الاولى﴾ قيل : المعنى أنه قبلة للعالمين ، يهتدون به إلى جهة صلاتهم . وقيل: هدى للعالمين ، أى دلالة على وجود الصانع المختار ، وصدق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة . بما فيه من الآيات التى ذكرناها والعجائب التى حكيناها . فان كل مايدل على النبوة فهو بعينه يدل أولا على وجود الصانع ، وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء . وقيل : هدى للعالمين، إلى الجنة لان من أدى الصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة .

﴿المسأله الثانية﴾ قال الزجاج : المعنى وذا هدى للعالمين . قال : ويجوز أن يكون (وهدى) فى موضع رفع على معنى ، وهو هدى .

أما قوله تعالى ﴿فيه آيات بينات﴾ ففيه قولان . الأول : أن المراد ماذكرناه من الآيات التى فيه وهى: أمن الخائف ، وانمحاق الجمار على كثرة الرمى . وامتناع الطير من العلو عليه ، واستشفاء المريض به ، وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة ، وإهلاك أصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه ، فعلى هذا تفسير الآيات وبيانها غير مذكور .

وقوله (مقام إبراهيم) لا تعلق له بقوله (فيه آيات بينات) فكأنه تعالى قال (فيه آيات بينات) ومع ذلك ، فهو مقام إبراهيم ، ومقره ، والموضع الذى اختاره ، وعبد الله فيه ، لأن كل ذلك من الخلال التى بها يشرف ويعظم .

﴿القول الثانى﴾ أن تفسير الآيات مذكور، وهو قوله (مقام إبراهيم) أى: هى مقام إبراهيم.
فان قيل: الآيات جماعة ولا يصح تفسيرها بشيء واحد، أجابوا عنه من وجوه، الأول: أن مقام إبراهيم بمنزلة آيات كثيرة. لأن ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو دليل على وجود الصانع، وعلمه وقدرته وإرادته وحياته، وكونه غنيا منزها، مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام إبراهيم، وإن كان شيأ واحداً إلا أنه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة، كان بمنزلة الدلائل كقوله (إن ابراهيم كان أمة قانتا). الثانى: أن مقام ابراهيم اشتمل على الآيات، لأن أثر القدم فى الصخرة الصماء آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بعض الصخرة دون بعض آية، لأنه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط، وابقاؤه دون سائر آيات الأنبياء عليهم السلام آية خاصة لابراهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة أعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين ألوف سنين فثبت أن مقام ابراهيم عليه السلام. آيات كثيرة. الثالث: قال الزجاج ان قوله (ومن دخله كان آمناً) من بقية تفسير الآيات، كانه قيل: فيه آيات بينات مقام إبراهيم وأمن من دخله، ولفظ الجمع قد يستعمل فى الاثنين. قال تعالى (ان تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) وقال عليه السلام «الاثنان فما فوقهما جماعة» ومنهم من تمم الثلاثة فقال: مقام إبراهيم، وأن من دخله كان آمنا، وأن لله على الناس حجه، ثم حذف «أن» اختصارا، كما فى قوله (قل أمر ربى بالقسط) أى أمر ربى بأن تقسطوا. الرابع: يجوز أن يذكر هاتان الآيتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الآيات، كأنه قيل فيه آيات بينات مقام إبراهيم، وأمن من دخله، وكثير سواهما. الخامس: قرأ ابن عباس ومجاهد وأبو جعفر المدنى فى رواية قتيبة (آية بينة) على التوحيد. السادس: قال المبرد (مقام) مصدر، فلم يجمع، كما قال (وعلى سمعهم) والمراد مقامات ابراهيم، وهى ما أقامه إبراهيم عليه السلام من أمور الحج، وأعمال المناسك، ولا شك أنها كثيرة وعلى هذا، فالمراد بالآيات شعائر الحج، كما قال (ومن يعظم شعائر الله)

ثم قال تعالى ﴿مقام إبراهيم﴾ وفيه أقوال: أحدها: أنه لما ارتفع بنيان الكعبة، وضعف إبراهيم عن رفع الحجارة، قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه. والثانى: أنه جاء زائراً من الشام إلى مكة، وكان قد حلف لامرأته أن لا ينزل بمكة حتى يرجع، فلما وصل إلى مكة، قالت له أم إسماعيل: انزل حتى نغسل رأسك، فلم ينزل، فجاءته بهذا الحجر فوضعته على الجانب الأيمن، فوضع قدمه عليه حتى غسلت أحد جانبي رأسه، ثم حولته إلى الجانب الأيسر، حتى غسلت الجانب الآخر، فبقى أثر قدميه عليه. والثالث: أنه هو الحجر الذى قام ابراهيم عليه عند الأذان بالحج. قال القفال رحمه الله: ويجوز أن يكون إبراهيم قام على ذلك الحجر فى هذه المواضع كلها.

ثم قال تعالى ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ ولهذه الآية نظائر : منها قوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) وقوله (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمناً) وقال إبراهيم (رب اجعل هذا بلداً آمناً) وقال تعالى (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) قال أبو بكر الرازى : لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله (إن أول بيت وضع للناس) موجودة فى الحرم ، ثم قال (ومن دخله كان آمناً) وجب أن يكون مراده جميع الحرم . وأجمعوا على أنه لو قتل فى الحرم ، فإنه يستوفى القصاص منه فى الحرم وأجمعوا على أن الحرم لا يفيد الأمان فيما سوى النفس ، إنما الخلاف فيما إذا وجب القصاص عليه خارج الحرم ، فالتجأ إلى الحرم . فهل يستوفى منه القصاص فى الحرم ؟ قال الشافعى : يستوفى وقال أبو حنيفة : لا يستوفى ، بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ، ثم يستوفى منه القصاص ، والكلام فى هذه المسألة قد تقدم فى تفسير قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بهذه الآية . فقال : ظاهر الآية الاخبار عن كونه آمناً . ولكن لا يمكن حمله عليه إذ قد لا يصير آمناً فيقع الخلف فى الخبر ، فوجب حمله على الأمر ترك العمل به فى الجنايات التى دون النفس ، لأن الضرر فيها أخف من الضرر فى القتل . وفيما إذا وجب عليه القصاص لجناية أتى بها فى الحرم ، لأنه هو الذى هتك حرمة الحرم ، فيبقى فى محل الخلاف على مقتضى ظاهر الآية .

والجواب أن قوله (كان آمناً) إثبات لمسمى الامن ، ويكفى فى العمل به إثبات الامن من بعض الوجوه ، ونحن نقول به ، وبيانه من وجوه : الأول : أن من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان آمنا من النار يوم القيامة ، قال النبى عليه السلام « من مات فى أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمنا » وقال أيضا «من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتى عام» وقال «من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» والثانى : يحتمل أن يكون المراد ما أودع الله فى قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ اليه ودفع المكروه عنه . ولما كان الأمر واقعا على هذا الوجه فى الأكثر أخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا ، وهذا أولى مما قالوه لوجهين : الأول : أنا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائما مقام الأمر ، وهم جعلوه قائما مقام الأمر . والثانى : أنه تعالى انما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت ، وذلك انما يحصل بشىء كان معلوما للقوم ، حتى يصير ذلك حجة على فضيله البيت ، فاما الحكم الذى بينه الله فى شرع محمد عليه السلام ، فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى فى اثبات فضيلة الكعبة

﴿الوجه الثالث﴾ فى تأويل الآية : أن المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبى صلى الله عليه

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً

وسلم كان آمنا لأنه تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) الرابع : قال الضحاك : من حج حجة كان آمنا من الذنوب التى اكتسبها قبل ذلك

واعلم أن طرق الكلام فى جميع هذه الأجوبة شىء واحد ، وهو أن قوله (كان آمنا) حكم بثبوت الامن ، وذلك يكفى فى العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفى صورة واحدة، فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه ، فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ماقالوه ، ثم يتأكد ذلك بأن حمل النص على هذا الوجه لايفضى الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ماقالوه يفضى الى ذلك، فكان قولنا أولى والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه ، أردفه بذكر ايجاب الحج وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم (حج البيت) بكسر الحاء والباقون بفتحها ، قيل الفتح لغة الحجاز ، والكسر لغة نجد وهما واحد فى المعنى . وقيل هما جائزان مطلقا فى اللغة ، مثل رطل ورطل ، وبزر وبزر . وقيل المكسورة اسم للعمل والمفتوحة مصدر. وقال سيبويه: يجوز أن تكون المكسورة أيضا مصدرا ، كالذكر والعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (من استطاع اليه سبيلا) وجوه : الأول : قال الزجاج : موضع «من» خفض على البدل من «الناس» والمعنى: ولله على من استطاع من الناس حج البيت . الثانى : قال الفراء ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطا وأسقط الجزاء لدلالة ماقبله عليه ، والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله عليه حج البيت . الثالث : قال ابن الأنبارى : يجوز أن يكون (من) فى موضع رفع على معنى الترجمة للناس ، كأنه قيل: من الناس الذين عليهم لله حج البيت ؟ فقيل هم من استطاع اليه سبيلا .

﴿المسأله الثالثة﴾ اتفق الأكثرون على أن الزاد والراحلة شرطان لحصول الاستطاعة. روى جماعة من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه فسر استطاعة السبيل إلى الحج بوجود الزاد والراحلة، وروى القفال عن جويبر عن الضحاك أنه قال: اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه أن يؤاجر نفسه حتى يقضى حجه ، فقال له قائل : أكلف الله الناس أن يمشوا الى البيت ؟ فقال : لو كان لبعضهم ميراث بمكة أكان يتركه؟ قال : لا، بل ينطلق اليه ولو حبوا ، قال : فكذلك يجب عليه

حج البيت . وعن عكرمة أيضا أنه قال : الاستطاعة هى صحـــة البدن ، وامكان المشى اذا لم يجد مايركبه .

واعلم أن كل من كان صحيح البدن قادرا على المشى إذا لم يجد مايركب فانه يصدق عليه أنه مستطيع لذلك الفعل. فتخصيص هـذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ، ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيـه من دليل منفصل ، ولا يمكن التعويل فى ذلك على الأخبار المروية فى هذا الباب ، لأنها أخبار آحاد فلا يترك لأجلها ظاهر الكتاب. لاسيما وقد طعن محمد بن جرير الطبرى فى رواة تلك الأخبار ، وطعن فيها من وجه آخر ، وهو أن حصول الزاد والراحـلة لا يكفى فى حصول الاستطاعة ، فانه يعتبر فى حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف فى الطريق ، وظاهر هذه الأخبار يقتضى أن لا يكون شىء من ذلك معتبرا ، فصارت هـذه الأخبار مطعونا فيها من هـذا الوجه . بل يجب أن يعول فى ذلك على ظاهر قوله تعـالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

﴿المسألة الرابعـة﴾ احتج بعضهم بهذه الآية على أن الـكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لأن ظاهر قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) يعم المؤمن والـكافر وعدم الايمـان لا يصلح معارضا ومخصصا لهـذا العموم، لأن الدهرى مكلف بالايمـان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، مع أن الايمـان بالله الذى هو شرط صحة الايمـان بمحمد عليه السـلام ، غير حاصل ، والمحدث مكلف بالصلاة مع أن الوضوء الذى هو شرط صحة الصلاة غير حاصل ، فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فـكذا ههنا والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على أن الاستطاعة قبـل الفعل ، فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج مستطيعا للحج ، ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور فى هذه الآية ، فيـلزم أن كل من لم يحج أن لا يصير مأمورا بالحج بسبب هـذه الآية . وذلك باطل بالاتفاق .

أجاب الأصحاب بأن هذا أيضا لازم لهم ، وذلك لأن القادر إما أن يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعى إلى الفعل . أو بعد حصوله. أما قبل حصول الداعى فمحال، لأن قبل حصول الداعى يمتنع حصول الفعل. فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد حصول الداعى فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون فى التكليف به فائدة، وإذا كانت الاستطاعة منتفية فى الحالين وجب أن لا يتوجه التكليف المذكور فى هذه الآية على أحد .

وَمَن كَفَرَ فَانَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ «٩٧»

﴿المسألة السادسة﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية قيل : يارسول الله أ كتب الحج علينا فى كل عام ؟ذكروا ذلك ثلاثا .فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم قال فى الرابعة «لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ماقمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، ألا فوادعونى ماوادعتكم وإذا أمرتكم بأمر فافعلوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن أمر فانتهوا عنه . فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على أنبيائهم» .

ثم احتج العلماء بهذا الخبر على أن الأ مر لا يفيد التكرار من وجهين : الأول : أن الأمر ورد بالحج ولم يفد التكرار ، والثانى : أن الصحابة استفهموا أنه هل يوجب التكرار أم لا؟ ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا إلى الا ستفهام مع كونهم عالمين باللغة .

﴿المسألة السابعة﴾ استطاعة السبيل إلى الشيء عبارة عن إمكان الوصول اليه قال تعالى (فهل إلى خروج من سبيل) وقال (فهل إلى مرد من سبيل) وقال (ما على المحسنين من سبيل) فيعتبر فى حصول هذا الامكان صحة البدن ، وزوال خوف التلف من السبع أو العدو، وفقدان الطعام والشراب، والقدرة على المال الذى يشترى به الزاد والراحلة ، وأن يقضى جميع الديون ويرد جميع الودائع ، وإن وجب عليه الانفاق على أحد لم يجب عليه الحج إلا إذا ترك من المال ما يكفيهم فى المجىء والذهاب ، وتفاصيل هذا الباب مذكورة فى كتب الفقهاء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ومن كفر فان الله غنى عن العالمين﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان : أحدهما : أنها كلام مستقل بنفسه ووعيد عام فى حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله .

﴿القول الثانى﴾ أنه متعلق بما قبله ، والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ، ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج ، أما الذين حملوه على تارك الحج ، فقد عولوا فيه على ظاهر الآية . فانه لما تقدم الأمر بالحج ثم أتبعه بقوله (ومن كفر) فهم منه أن هذا الكفر ليس إلا ترك ماتقدم الأمر به ، ثم انهم أكدوا هذا الوجه بالاخبار . روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً» وعن أبى أمامة قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم « من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم تمنعه حاجة ظاهرة أو مرض حابس أو سلطان

جائرفليمت على أى حال شاء يهودياً أونصرانياً» وعن سعيد بن جبير : لومات جار لى وله ميسرة ولم يحج لم أصل عليه .

فان قيل : كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج ؟

أجاب القفال رحمه الله تعالى عنه : يجوز أن يكون المراد منه التغليظ ، أى قد قارب الكفر وعمل مايعمله من كفر بالحج ، ونظيره قوله تعالى (وبلغت القلوب الحناجر) أى كادت تبلغ ، ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر» وقوله عليه الصلاة والسلام «من أتى امرأة حائضا أوفى دبرها فقد كفر» وأما الأكثرون : فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج . قال الضحاك : لما نزلت آية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الأديان الستة،المسلمين ، والنصارى ، واليهود . والصابئين ، والمجوس . والمشركين . فخطبهم وقال «ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا» فآمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس ، وقالوا : لانؤمن به ، ولانصلى إليه ، ولانحجه . فأنزل الله تعالى قوله (ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) وهذا القول هو الأقوى .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن تكليف الشرع فى العبادات قسمان . منها مايكون أصله معقولا الا أن تفاصيله لاتكون معقولة مثل الصلاة ، فان أصلها معقول وهو تعظيم الله ، أما كيفية الصلاة فغير معقولة،وكذا الزكاة أصلها دفع حاجة الفقير ، وكيفيتها غير معقولة . والصوم أصله معقول ، وهو قهر النفس ، وكيفيته غير معقولة ، أما الحج . فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة فى كيفيات هذه العبادات غير معقولة ، وفى أصلها أيضا غير معلومة

إذا عرفت هذا فنقول : قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة أدل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الأول ، وذلك لأن الآتى بالنوع الأول يحتمل أنه انما أتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه ، أما الآتى بالنوع الثانى فانه لايأتى به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية ، فلاجل هذا المعنى اشتمل الأمر بالحج فى هذه الآية على أنواع كثيرة من التوكيد . أحدها : قوله (ولله على الناس حج البيت) والمعنى أنه سبحانه لكونه الها ألزم عبيده هذه الطاعة فيجب الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها أولم يعرفوا . وثانيها . أنه ذكر (الناس) ثم أبدل منه (من استطاع اليه سبيلا) وفيه ضربان من التأكيد، أما أولا فلان الابدال تثنية للمراد وتكرير . وذلك يدل على شدة العناية ، وأما ثانيا،فلانه أجمل أولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام . وثالثها : أنه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين . احداهما لام الملك فى قوله (ولله)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ «٩٨»
قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ
شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «٩٩»

وثانيتهما: كلمة (على) وهى للوجوب فى قوله (ولله على الناس) ورابعها: أن ظاهر اللفظ يقتضى إيجابه على كل إنسان يستطيعه، وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام. وخامسها: أنه قال (ومن كفر) مكان، ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد فى حق تارك الحج. وسادسها: ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان. وسابعها: قوله (عن العالمين) ولم يقل عنه لأن المستغنى عن كل العالمين أولى أن يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك أدل على السخط وثامنها: أن فى أول الآية قال (ولله على الناس) فبين أن هذا الايجاب كان لمجرد عزة الالهية وكبرياء الربوبية، لا لجر نفع ولا لدفع ضر، ثم أكد هذا فى آخر الآية بقوله (فان الله غنى عن العالمين) ومما يدل من الاخبار على تأكيد الأمر بالحج. قوله عليه الصلاة والسلام «حجوا قبل أن لاتحجوا فانه قد هدم البيت مرتين ويرفع فى الثالث» وروى «حجوا قبل أن لاتحجوا حجوا قبل أن يمنع البر جانبه» قيل: معناه أنه يتعذر عليكم السفر فى البر إلى مكة لعدم الامن أو غيره. وعن ابن مسعود «حجوا هذا البيت قبل أن تنبت فى البادية شجرة لاتأكل منها دابة إلاهلكت»

قوله تعالى ﴿قل ياأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ماتعملون قل ياأهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين: الأول: وهو الأوفق: أنه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام مما ورد فى التوراة والانجيل من البشارة بمقدمه، ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم.

﴿فالشبهة الأولى﴾ مايتعلق بانكار النسخ

وأجاب عنها بقوله (كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل إلاماحرم إسرائيل على نفسه)

﴿والشبهة الثانية﴾ مايتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها فى الصلاة ووجوب حجها.

وأجاب عنها بقوله (إن أول بيت وضع للناس) الى آخرها ، فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات أرباب الضلال ، فبعد ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال : لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات ، وهذا هو الغاية القصوى فى ترتيب الكلام وحسن نظمه .

﴿الوجه الثانى﴾ وهوأنه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج ،والقوم كانوا عالمين بأن هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة . قال لهم : لم تكفرون بآيات الله بعدأن علمتم كونها حقة صحيحة

واعلم أن المبطل اما أن يكون ضالا فقط ، واما أن يكون مع كونه ضالا يكون مضلا ، والقوم كانوا موصوفين بالأمرين جميعاً فبدأ تعالى بالانكار عليهم فى الصفة الأولى على سبيل الرفق واللطف

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (قل ياأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله) واختلفوا فيمن المراد بأهل الكتاب . فقال الحسن : هم علماء أهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته.واستدل عليه بقوله (وأنتم شهداء) وقال بعضهم : بل المراد كل أهل الكتاب ، لأنهم وان لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم ، فكأنهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم ثم أنكر

فان قيل : ولم خص أهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار ؟

قلنا لوجهين . الأول : أنا بينا أنه تعالى أورد الدليل عليهم من التوراة والانجيل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم أجاب عن شبههم فى ذلك ، ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال (ياأهل الكتاب) فهذا الترتيب الصحيح . الثانى : أن معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ، ولمعرفتهم بما فى كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة:فى قوله تعالى (لم تكفرون بآيات الله) دلالة على أن الكفر من قبلهم حتى يصح هذا التوبيخ وكذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم

والجواب عنه : المعارضة بالعلم والداعى

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد(من آيات الله)الآيات التى نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام

ثم قال﴿والله شهيد على ماتعملون﴾ الواو للحال والمعنى : لم تكفرون بآيات الله التى دلتكم على صدق محمد عليه الصلاة والسلام . والحال أن الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها ، وهذه الحال توجب أن لاتجترئوا على الكفر بآياته ، ثم انه تعالى لما أنكر عليهم فى ضلالهم ذكر بعد

ذلك الانكار عليهم فى اضلالهم لضعفة المسلمين فقال (قل ياأهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن) قال الفراء : يقال صددته أصده صدا، وأصددته اصدادا، وقرأ الحسن (تصدون) بضم التاء، من أصده. قال المفسرون : وكان صدهم عن سبيل الله بالقاء الشبه والشكوك فى قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته صلى الله عليه وسلم فى كتابهم ، ثم قال (تبغونها عوجا) العوج بكسر العين الميل عن الاستواء فى كل مالايرى ، وهو الدين والقول ، فأما الشىء الذى يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة ، قال ابن الانبارى : البغى يقتصر له على مفعول واحد إذا لم يكن معه اللام كقولك : بغيت المال والأجر والثواب وأريد ههنا تبغون لها عوجا ثم أسقطت اللام كما قالوا: وهبتك درهما ، أى وهبت لك درهما ، ومثله صدت لك ظبيا ، وأنشد:

فتولى غلامهم ثم نادى أظليما أصيدكم أم حمارا

أراد أصيد لكم والهاء فى (تبغونها) عائدة الى (السبيل) لأن السبيل يؤنث ويذكر، و(العوج) يعنى به الزيغ والتحريف ، أى تلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التى توردونها على الضعفة نحو قولهم : النسخ يدل على البداء وقولهم : انه ورد فى التوراة أن شريعة موسى عليه السلام باقية إلى الأبد ، وفى الآية وجه آخر وهو أن يكون (عوجا) فى موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك أنهم كأنهم كانوا يدعون أنهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى: انكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لايحتاج إلى إضمار اللام فى تبغونها .

ثم قال ﴿وأنتم شهداء﴾ وفيه وجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : يعنى أنتم شهداء أن فى التوراة أن دين الله الذى لا يقبل غيره هو الاسلام . الثانى : وأنتم شهداء، على ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم . الثالث : وأنتم شهداء أنه لايجوز الصد عن سبيل الله . الرابع : وأنتم شهداء بين أهل دينكم عدول يثقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم فى عظام الأمور وهم الاحبار. والمعنى أن من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال والاضلال .

ثم قال ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد أنكر طريقه: لايخفى على ماأنت عليه ولست غافلا عن أمرك . وانما ختم الآية الأولى بقوله (والله شهيد) وهذه الآية بقوله (وما الله بغافل عما تعملون) وذلك لأنهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما كانوا يظهرون القاء الشبه فى قلوب المسلمين، بل كانوا يحتالون فى ذلك بوجوه الحيل؛ فلا جرم قال فيما أظهروه (والله شهيد) وفيما أضمروه (وما الله بغافل عما تعملون) وإنما كرر فى الآيتين قوله (قل ياأهل الكتاب) لان المقصود التوبيخ على ألطف الوجوه ، وتكرير هذا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ «١٠٠» وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١٠١»

الخطاب اللطيف أقرب الى التلطف فى صرفهم عن طريقتهم فى الضلال والاضلال، وأدل على النصح لهم فى الدين والاشفاق.

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم﴾.

واعلم أنه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب فى الآية الأولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين فى هذه الآية عن اغوائهم واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم. روى أن شاس ابن قيس اليهودى كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد، فاتفق أنه مر على نفر من الانصار، من الاوس والخزرج فرآهم فى مجلس لهم يتحدثون، وكان قد زال ما كان بينهم فى الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام، فشق ذلك على اليهودى، فجلس اليهم وذكرهم ماكان بينهم من الحروب قبل ذلك، وقرأ عليهم بعض ماقيل فى تلك الحروب من الاشعار، فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا: السلاح السلاح فوصل الخبر الى النبى عليه السلام، فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال: أترجعون إلى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وقد أكرمكم الله بالاسلام وألف بين قلوبكم فعرف القوم أن ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودى، فالقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما كان يوم أقبح أولا وأحسن آخرا من ذلك اليوم، وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله (إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب) يحتمل أن يكون المراد هذه الواقعة، ويحتمل أن يكون المراد جميع مايحاولونه من أنواع الاضلال، فبين تعالى أن المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالا بعد حال الى أن يعودوا كفارا، والكفر يوجب الهلاك فى الدنيا والدين، أما فى الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء، وأما فى الدين فظاهر.

ثم قال تعالى ﴿وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله﴾ وكلمة «كيف» تعجب ، والتعجب انما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال ، والمراد منه المنع والتغليظ وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة ، كالمانع من وقوعهم فى الكفر ، فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه ، فقوله ، (ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين) تنبيه على أن المقصد الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين أن يردوا المسلمين عن الاسلام ، ثم أرشد المسلمين الى أنه يجب أن لا يلتفتوا الى قولهم ، بل الواجب أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها

ثم قال ﴿ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم﴾ والمقصود : انه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد ، والمعنى : ومن يتمسك بدين الله ، ويجوز أن يكون حثاً لهم على الالتجاء اليه فى دفع شرور الكفار ، والاعتصام فى اللغة الاستمساك بالشيء وأصله من العصمة . والعصمة المنع فى كلام العرب . والعاصم المانع ، واعتصم فلان بالشيء إذا تمسك بالشيء فى منع نفسه من الوقوع فى آفة ، ومنه قوله تعالى (ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) قال قتادة : ذكر فى الآية أمرين يمنعان عن الوقوع فى الكفر : أحدهما : تلاوة كتاب الله ، والثانى : كون الرسول فيهم . أما الرسول صلى الله عليه وسلم فقد مضى الى رحمة الله ، وأما الكتاب فباق على وجه الدهر

وأما قوله ﴿فقد هدى الى صراط مستقيم﴾ فقد احتج به أصحابنا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، قالوا لأنه جعل اعتصامهم هداية من الله ، فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه ، أما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها : الأول : أن المراد بهذه الهداية الزيادة فى الالطاف المرتبة على أداء الطاعات كما قال تعالى (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وهذا اختاره القفال رحمه الله . والثانى : ان التقدير من يعتصم بالله فنعم مافعل ، فانه إنما هدى الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك ، والثالث : أن من يعتصم بالله فقد هدى الى طريق الجنة . والرابع : قال صاحب الكشاف (فقد هدى) أى فقد حصل له الهدى لا محالة ، كما تقول إذا جئت فلانا فقد أفلحت ، كأن الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا ، وذلك لأن المعتصم بالله متوقع للهدى كما أن قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده .

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ «١٠٢» وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ «١٠٣»

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تلبيساتهم فى الآية الأولى أمر المؤمنين فى هذه الآيات بجامع الطاعات ومعاقد الخيرات ، فأمرهم أولا بتقوى الله وهو قوله (اتقوا الله) وثانيا بالاعتصام بحبل الله ، وهو قوله (واعتصموا بحبل الله) وثالثاً : بتذكر نعم الله وهو قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) والسبب فى هذا الترتيب أن فعل الانسان لا بد وأن يكون معللا ، اما بالرهبة واما بالرغبة ، والرهبة مقدمة على الرغبة ، لأن دفع الضرر مقدم على جلب النفع ، فقوله (اتقوا الله حق تقاته) إشارة الى التخويف من عقاب الله تعالى ، ثم جعله سببا للأمر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ، ثم أردفه بالرغبة ، وهى قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) فكأنه قال : خوف عقاب الله يوجب ذلك ، وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهى حاصلة فى وجوب انقيادكم لأمر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله،فظهر بما ذكرناه أن الأمور الثلاثة المذكورة فى هذه الآية مرتبةعلى أحسن الوجوه . ولنرجع الى التفسير :

أما قوله تعالى ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما يروى ، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لأن حق تقاته أن يطاع فلا يعصى طرفة عين ، وأن يشكر فلا يكفر ، وأن يذكر فلا ينسى . والعباد لاطاقة لهم بذلك ، فأنزل الله

تعالى بعد هذه (فاتقوا الله ماالستطعتم) ونسخت هذه الآية أولها ولم ينسخ آخرها وهو قوله (ولا تموتن الا وأنتم مسلمون) وزعم جمهور المحققين أن القول بهذا النسخ باطل ، واحتجوا عليه من وجوه : الأول : ماروى عن معاذ،أنه عليه السلام قال له «هل تدرى ما حق الله على العباد؟ قال الله ورسوله أعلم،قال: هو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا» وهذا مما لايجوز أن ينسخ . الثانى : أن معنى قوله(اتقوا الله حق تقاته) أى كما يحق أن يتقى،وذلك بأن يجتنب جميع معاصيه:ومثل هذا لايجوز أن ينسخ لأنه اباحة لبعض المعاصى،واذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله تعالى (فاتقوا الله ماالستطعتم) واحدا ؛ لأن من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولايجوز أن يكون المراد بقوله (حق تقاته) مالا يستطاع من التقوى ،لأن الله سبحانه أخبر أنه لايكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة،ونظير هذه الآية قوله (وجاهدوا فى الله حق جهاده)

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (وما قدروا الله حق قدره)

قلنا سنبين فى تفسير هذه الآية أنها جاءت فى القرآن فى ثلاثة مواضع وكلها فى صفة الكفار لافى صفة المسلمين : أما الذين قالوا : ان المراد هو أن يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذى يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه ،لأن التكليف مرفوع فى هذه الأوقات وكذلك قوله:أن يشكر فلا يكفر،لأن ذلك واجب عليه عند خطور نعم الله بالبال ، فاما عند السهو فلا يجب ، وكذلك قوله:أن يذكر فلا ينسى ، فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما لايطاق، فلا وجه لما ظنوه أنه منسوخ

قال المصنف رضى الله تعالى عنه : أقول:للأولين أن يقرروا قولهم من وجهين : الأول : أن كنه الألهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق ، وإذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق به . الثانى : أنهم أمروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا،فنسخ المغلظ وبقى المخفف ، وقيل ان هذا باطل ؛ لأن الواجب عليه أن يتقى ماأمكن والنسخ إنما يدخل فى الواجبات لافى النفى ، لأنه يوجب رفع الحجر عما يقتضى أن يكون الانسان محجورا عنه وإنه غير جائز .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (حق تقاته) أى كما يجب أن يتقى يدل عليه قوله تعالى (حق اليقين) ويقال : هو الرجل حقا ، ومنه قوله عليه السلام «أنا النبى لا كذب ،أنا ابن عبد المطلب» وعن على رضى الله عنه أنه قال : أنا على لا كذب، أنا ابن عبد المطلب ، والتقى اسم الفعل من قولك اتقيت ، كما أن الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت .

أما قوله تعالى ﴿ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ فلفظ النهى واقع على الموت ، لكن المقصود الأمر بالاقامة على الاسلام ، وذلك لأنه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى إذا أتاهم الموت أتاهم وهم على الاسلام ، صار الموت على الاسلام بمنزلة ماقد دخل فى إمكانهم ، ومضى الكلام فى هذا عند قوله (إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون)

ثم قال تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا﴾

واعلم أنه تعالى لما أمرهم بالاتقاء عن المحظورات أمرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالأصل لجميع الخيرات والطاعات،وهو الاعتصام بحبل الله .

واعلم أن كل من يمشى على طريق دقيق يخاف أن تزلق رجله ، فاذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانبى ذلك الطريق أمن من الخوف ، ولا شك أن طريق الحق طريق دقيق ، وقد انزلق رجل الكثير من الخلق عنه ، فمن اعتصم بدلائل الله وبيناته فانه يأمن من ذلك الخوف،فكان المراد من الحبل ههنا كل شىء يمكن التوصل به إلى الحق فى طريق الدين ، وهو أنواع كثيرة . فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الأشياء ، فقال ابن عباس رضى الله عنهما:المراد بالحبل ههنا العهد المذكور فى قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وقال (إلابحبل من الله وحبل من الناس) أى بعهد،وإنما سمى العهد حبلا ، لأنه يزيل عنه الخوف من الذهاب إلى أى موضع شاء ، وكان كالحبل الذى من تمسك به زال عنه الخوف . وقيل : انه القرآن ، روى عن على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أما انها ستكون فتنة» قيل : فما المخرج منها ؟ قال « كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم مابينكم وهو حبل الله المتين» وروى ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «هذا القرآن حبل الله» وروى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «إنى تارك فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى حبل ممدود من السماء الى الأرض،وعترتى أهل بيتى» وقيل : انه دين الله ، وقيل : هو طاعة الله ، وقيل : هو اخلاص التوبة ، وقيل : الجماعة . لأنه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله (ولا تفرقوا) وهذه الأقوال كلها متقاربة،والتحقيق ماذكرنا أنه لما كان النازل فى البئر يعتصم بحبل تحرزاً من السقوط فيها،وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزاً لصاحبه من السقوط فى قعر جهنم ، جعل ذلك حبلا لله وأمروا بالاعتصام به

ثم قال تعالى ﴿ولاتفرقوا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى التأويل وجوه : الأول : أنه نهى عن الاختلاف فى الدين وذلك لأن الحق لايكون إلاواحداً ، وماعداه يكون جهلاوضلالا، فلماكان كذلك وجب أن يكون النهى عن

الاختلاف فى الدين ، واليه الاشارة بقوله تعالى (فماذا بعد الحق الاالضلال) والثانى : أنه نهى عن المعاداة والمخاصمة ، فانهم كانوا فى الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها . الثالث : أنه نهى عما يوجب الفرقة ويزيل الألفة والمحبة .

واعلم أنه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ستفترق أمتى على نيف وسبعين فرقة الناجى منهم واحد والباقى فى النار فقيل: ومن هم يارسول الله؟ قال الجماعة » وروى «السواد الأعظم» وروى «ماأنا عليه وأصحابى» والوجه المعقول فيه : أن النهى عن الاختلاف والأمر بالاتفاق يدل على أن الحق لا يكون الا واحداً ، واذا كان كذلك كان الناجى واحداً .

﴿المسألة الثانية﴾ استدلت نفاة القياس بهذه الآية ، فقالوا : الأحكام الشرعية اما أن يقال : انه سبحانه نصب عليها دلائل يقينية أو نصب عليها دلائل ظنية. فان كان الأول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذى يفيد الظن . لأن الدليل الظنى لايكتفى به فى الموضع اليقينى ، وان كان الثانى كان الأمر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع. فكان ينبغى أن لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه ، لكنه منهى عنه لقوله تعالى (ولا تفرقوا) وقوله (ولا تنازعوا) ولقائل أن يقول : الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله (ولا تفرقوا) ولعموم قوله (ولا تنازعوا) والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿واذكروا نعمة الله عليكم﴾ واعلم أن نعم الله على الخلق اما دنيوية واما أخروية وانه تعالى ذكرهما فى هذه الآية، أما النعمة الدنيوية فهى قوله تعالى (اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل ان ذلك اليهودى لما ألقى الفتنة بين الأوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الأوس والخزرج أخوين لأب وأم، فوقعت بينهما العداوة، وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى أن أطفأ الله ذلك بالاسلام ، فالآية اشارة اليهم وإلى أحوالهم، فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا ، فلما أكرمهم الله تعالى بالاسلام صاروا إخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة فى الله ونظير هذه الآية قوله (لو أنفقت مافى الارض جميعا ماألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم)

واعلم أن كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لأكثر الخلق ، ومن كان وجهه الى خدمة الله تعالى لم يكن معاديا لأحد ، والسبب فيه أنه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل أسيرا فى قبضة القضاء

والقدر فلا يعادى أحدا ، ولهذا قيل : ان العارف اذا أمر أمر برفق ويكون ناصحا لا يعنف ويعير فهو مستبصر بسر الله فى القدر

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج: أصل الأخ فى اللغة من التوخى وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد أخيه ، والصديق مأخوذ من أن يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما فى قلبه ، ولا يخفى عنه شيئاً وقال أبو حاتم . قال أهل البصرة: الاخوة فى النسب ،والاخوان فى الصداقة .قال وهذا غلط، قال الله تعالى (إنما المؤمنو إخوة) ولم يعن النسب وقال (أو بيوت اخوانكم) وهذا فى النسب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فأصبحتم بنعمته إخوانا) يدل على أن المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام إنما حصلت من الله: لأنه تعالى خلق تلك الداعية فى قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل ، وذلك يبطل قول المعتزلة فى خلق الأفعال . قال الكعبى إن ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف .

قلنا: كل هذا كان حاصلا فى زمان حصول المحاربات والمقاتلات ، فاختصاص أحد الزمانين بحصول الألفة والمحبة لابد أن يكون لأمر زائد على ماذكرتم .

ثم قال تعالى ﴿وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾

واعلم أنه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الأخروية،وهى ماذكره فى آخر هذه الآية،وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لأن جهنم مشبهة بالحفرة التى فيها النار،فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالاشراف منهم على النار والمصير منهم إلى حفرتها . فبين تعالى أنه أنقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها .

قالت المعتزلة : ومعنى ذلك أنه تعالى لطف بهم بالرسول عليه السلام وسائر ألطافه حتى آمنوا وقال أصحابنا: جميع الألطاف مشترك فيه بين المؤمن والكافر. فلو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذى أنقذ نفسه من النار ، والله تعالى حكم بأنه هو الذى أنقذهم من النار، فدل هذا على أن خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى .

﴿المسألة الثانية﴾ شفا الشىء : حرفه مقصور ، مثل شفا البئر ، والجمع الاشفاء . ومنه يقال : أشفى على الشىء إذا أشرف عليه . كأنه بلغ شفاه،أى حده وحرفه . وقوله (فأنقذكم منها) قال الأزهرى : يقال نقذته وأنقذته . واستنقذته ، أى خلصته ونجيته .

وفى قوله ﴿فأنقذكم منها﴾ سؤال.وهو أنه تعالى إنما ينقذهم من الموضع الذى كانوا فيه وهم

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «١٠٤» وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٠٥» يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ «١٠٦» وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ

كانوا على شفا الحفرة . وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها ؟

وأجابوا عنه من وجوه : الأول : الضمير عائد إلى الحفرة ولما أنقذهم من الحفرة ، فقد أنقذهم من شفا الحفرة لأن شفاها منها . والثانى : أنها راجعة إلى النار لأن القصد الانجاء من النار لامن شفا الحفرة ، وهذا قول الزجاج . الثالث : أن شفا الحفرة ، وشفتها طرفها ، فجاز أن يخبر عنه بالتذكير والتأنيث .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا فى النار، فمثلت حياتهم التى يتوقع بعدها الوقوع فى النار بالقعود على حرفها ، وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة، فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع فى الحفرة إلا مابين طرف الشىء وبين ذلك الشىء ، ثم قال (كذلك يبين الله) الكاف فى موضع نصب ، أى مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الآيات ، لكى تهتدوا بها . قال الجبائى : الآية تدل على أنه تعالى يريد منهم الاهتداء ، أجاب الواحدى عنه فى البسيط فقال : بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية .

وأقول : هذا الجواب ضعيف ، لأن على هذا التقدير يلزم أن يريد الله منهم ذلك الرجاء ، ومن المعلوم أن على مذهبنا قد لايريد ذلك الرجاء ، فالجواب الصحيح أن يقال : كلمة «لعل» للترجى ، والمعنى أنا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله أعلم

قوله تعالى ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات وأولئك لهم عذاب

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «١٠٧» تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعَالَمِينَ «١٠٨» وَلِلَّهِ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ «١٠٩»

عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله مافى السموات وما فى الأرض وإلى الله ترجع الأمور

واعلم أنه تعالى فى الآيات المتقدمة عاب أهل الكتاب على شيئين . أحدهما : أنه عابهم على الكفر فقال (ياأهل الكتاب لم تكفرون) ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم فى القاء الغير فى الكفر فقال (ياأهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله) فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين أمرهم أولا بالتقوى والايمان فقال (اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الاوأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا) ثم أمرهم بالسعى فى إلقاء الغير فى الايمان والطاعة فقال (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير) وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل . وفى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (منكم) قولان : أحدهما : أن «من» ههنا ليست للتبعيض لدليلين . الأول : أن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل الأمة فى قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) والثانى : هو أنه لامكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إما بيده أو بلسانه أو بقلبه ، ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس ، إذا ثبت هذا فنقول : معنى هذه الآية كونوا أمة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، وأما كلمة «من» فهى هنا للتبيين . لا للتبعيض كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) ويقال أيضا: لفلان من أولاده جند ، وللامير من غلمانه عسكر ، يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم . كذا هنا ، ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل ، الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ، ونظيره قوله تعالى (انفروا خفافا وثقالا) وقوله (الا تنفروا يعذبكم عذابا أليما) فالأمر عام ، ثم إذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين

﴿والقول الثانى﴾ ان« من» ههنا للتبعيض ، والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين : أحدهما : أن فائدة كلمة «من» هى أن فى القوم من لايقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مثل النساء والمرضى والعاجزين . والثانى : أن هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان : الأول : أن هـذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء : الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، ومعلوم أن الدعوة إلى الخـــير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر ، فان الجاهل ربمـا دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف ، وربمـا عرف الحكم فى مذهبه ، وجهله فى مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة ، وينكر على من لايزيده انكاره إلا تمـاديا ، فثبت أن هذا التكليف متوجه على العلماء ، ولاشك أنهم بعض الأمة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين) . والثانى : أنا أجمعنا على أن ذلك واجب على سبيل الكفاية ، بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقين ، وإذا كان كذلك كان المعنى : ليقم بذلك بعضكم ، فكان فى الحقيقة هذا إيجابا على البعض لا على الكل والله أعلم .

﴿وفيه قول رابع﴾ وهو قول الضحاك : ان المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنهم كانوا يتعلمون من الرسول عليه السلام ويعلمون الناس ، والتأويل على هـذا الوجه : كونوا أمة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء : أولها الدعوة الى الخير ثم الأمر بالمعروف ثم النهى عن المنكر ، ولأجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول : أما الدعوة الى الخير فأفضلها الدعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات ، وإنمـا قلنا ان الدعوة إلى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة) وقوله تعالى (قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى)

إذا عرفت هذا فنقول : الدعوة إلى الخير جنس تحته نوعان : أحدهما : الترغيب فى فعل ما ينبغى وهو الأمر بالمعروف . والثانى الترغيب فى ترك مالا ينبغى وهو النهى عن المنكر ، فذكر الجنس أولا ثم أتبعه بنوعيه مبالغة فى البيان ، وأما شرائط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فمذكورة فى كتب الـكلام .

ثم قال تعالى ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ وقد سبق تفسيره ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ منهم من تمسك بهذه الآية فى أن الفاسق ليس له أن يأمر بالمعروف وينهى

عن المنكر ، قال لأن هذه الآية تدل على أن الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر من المفلحين ، والفاسق ليس من المفلحين ، فوجب أن يكون الآمر بالمعروف ليس بفاسق ، وأجيب عنه بأن هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه إلا بعد إصلاح أحوال نفسه ، لأن العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير . ثم إنهم أكدوا هذا بقوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) وبقوله (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) ولأنه لوجاز ذلك لجاز لمن يزنى بامرأة أن يأمرها بالمعروف فى أنها لم كشفت وجهها؟ ومعلوم أن ذلك فى غاية القبح ، والعلماء قالوا : الفاسق له أن يأمر بالمعروف لأنه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهى عن ذلك المنكر . فبأن ترك أحد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الآخر ، وعن السلف : مروا بالخير وان لم تفعلوا ، وعن الحسن أنه سمع مطرف ابن عبدالله يقول : لاأقول مالاأفعل ، فقال : وأينا يفعل مايقول ؟ ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلايأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن المنكر

﴿المسألة الثانية﴾ عن النبى صلى الله عليه وسلم «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله فى أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه» وعن على رضى الله عنه : أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقال أيضا : من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل أعلاه أسفله ، وروى الحسن عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال : ياأيها الناس ائتمروا بالمعروف وانتهوا عن المنكر تعيشوا بخير ، وعن الثورى : إذا كان الرجل محببا فى جيرانه محمودا عند إخوانه فاعلم أنه مداهن

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الله سبحانه وتعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله) قدم الاصلاح على القتال ، وهذا يقتضى أن يبدأ فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالأرفق فالأرفق ، مترقيا إلى الأغلظ فالأغلظ ، وكذا قوله تعالى (واهجروهن فى المضاجع واضربوهن) يدل على ماذكرناه ، ثم إذا لم يتم الأمر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد ، فان عجز فباللسان ، فان عجز فبالقلب ، وأحوال الناس مختلفة فى هذا الباب .

ثم قال تعالى ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى النظم وجهان : الأول : أنه تعالى ذكر فى الآيات المتقدمة أنه بين فى

التوراة والانجيل مايدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر أن أهل الكتاب حسدوا محمداً صلى الله عليه وسلم واحتالوا فى القاء الشكوك والشبهات فى تلك النصوص الظاهرة . ثم انه تعالى أمر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة إلى الله ، ثم ختم ذلك بأن حذر المؤمنين من مثل فعل أهل الكتاب ، وهو القاء الشبهات فى هذه النصوص واستخراج التأويلات الفاسدة الرافعة لدلالة هذه النصوص ، فقال : (ولا تكونوا) أيها المؤمنون عند سماع هذه البينات (كالذين تفرقوا واختلفوا) من أهل الكتاب (من بعد ماجاءهم) فى التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة ، فعلى هذا الوجه تكون الآية من تتمة جملة الآيات المتقدمة . والثانى : وهو أنه تعالى لما أمر بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وذلك مما لا يتم إلا إذا كان الآمر بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغالين ، ولا تحصل هذه القدرة إلا إذا حصلت الألفة والمحبة بين أهل الحق والدين ، لاجرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف ، لكى لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية من تتمة الآية السابقة فقط

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (تفرقوا واختلفوا) فيه وجوه : الأول : تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد ، كما أن إبليس ترك نص الله تعالى بسبب حسده لآدم . الثانى : تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الأنبياء بعضا دون بعض ، فصاروا بذلك إلى العداوة والفرقة . الثالث : صاروا مثل مبتدعة هذه الأمة ، مثل المشبهة والقدرية والحشوية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال بعضهم (تفرقوا واختلفوا) معناهما واحد وذكرهما للتأكيد ، وقيل : بل معناهما مختلف ، ثم اختلفوا فقيل : تفرقوا بالعداوة واختلفوا فى الدين ، وقيل : تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة من تلك النصوص ، ثم اختلفوا بأن حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه . والثالث : تفرقوا بأبدانهم بأن صار كل واحد من أولئك الأحبار رئيساً فى بلد ، ثم اختلفوا بأن صار كل واحد منهم يدعى أنه على الحق وأن صاحبه على الباطل . وأقول : انك إذا أنصفت علمت أن أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قال (من بعد ماجاءهم البينات) ولم يقل (جاءتهم) لجواز حذف علامة التأنيث من الفعل إذا كان فعل المؤنث متقدماً

ثم قال تعالى ﴿وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ يعنى الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم فى الآخرة بسبب تفرقهم ، فكان ذلك زجراً للمؤمنين عن التفرق .

ثم قال تعالى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾ اعلم أنه تعالى لما أمر اليهود ببعض الأشياء

ونهاهم عن بعض ، ثم أمر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض أتبع ذلك بذكر أحوال الآخرة ، تأكيداً للأمر ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى نصب (يوم) وجهان : الأول : أنه نصب على الظرف ، والتقدير : ولهم عذاب عظيم فى هذا اليوم ، وعلى هذا التقدير ففيه فائدتان : إحداهما : أن ذلك العذاب فى هذا اليوم . والأخرى أن من حكم هذا اليوم أن تبيض فيه وجوه وتسود وجوه . والثانى : أنه منصوب باضمار «اذكر»

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية لها نظائر . منها قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) ومنها قوله (ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة) ومنها قوله (وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة) ومنها قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) ومنها قوله (تعرف فى وجوههم نضرة النعيم) ومنها قوله (يعرف المجرمون بسيماهم)

إذا عرفت هذا فنقول : فى هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان : أحدهما : أن البياض مجاز عن الفرح والسرور ، والسواد عن الغم . وهذا مجاز مستعمل ، قال تعالى (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم) ويقال : لفلان عندى يد بيضاء ، أى جلية سارة ، ولما سلم الحسن بن على رضى الله عنه الأمر لمعاوية قال له بعضهم : يامسود وجوه المؤمنين ، ولبعضهم فى الشيب :

يابياض القرون سودت وجهى عند بيض الوجوه سود القرون
فلعمرى لأخفينك جهدى عن عيانى وعن عيان العيون
بسواد فيه بياض لوجهى وسواد لوجهك الملعون

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه : ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل ، وعند التهنئة بالسرور يقولون : الحمد لله الذى بيض وجهك ، ويقال لمن وصل إليه مكروه : اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته ، فعلى هذا : معنى الآية ان المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله ، وعلى ضد ذلك إذا رأى الكافر أعماله القبيحة محصاة اسود وجهه ، بمعنى شدة الحزن والغم ، وهذا قول أبى مسلم الأصفهانى

﴿والقول الثانى﴾ ان هذا البياض والسواد يحصلان فى وجوه المؤمنين والكافرين ، وذلك لأن اللفظ حقيقة فيهما . ولا دليل يوجب ترك الحقيقة . فوجب المصير اليه . قلت : ولأبى مسلم أن

يقول : الدليل دل على ماقلناه ، وذلك لانه تعالى قال (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة) فجعل الغبرة والقترة فى مقابلة الضحك والاستبشار ، فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ماذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا له، فعلمنا أن المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول: الحكمة فى ذلك أن أهل الموقف اذا رأوا البياض فى وجه انسان عرفوا أنه من أهل الثواب فزادوا فى تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين : أحدهما : أن السعيد يفرح بأن يعلم قومه أنه من أهل السعادة ، قال تعالى مخبرا عنهم (ياليت قومى يعلمون بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين) الثانى : أنهم إذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت أن ظهور البياض فى وجه المكلف سبب لمزيد سروره فى الآخرة ، وبهذا الطريق يكون ظهور السواد فى وجه الكفار سببا لمزيد غمهم فى الآخرة . فهذا وجه الحكمة فى الآخرة ، وأما فى الدنيا ، فالمكلف حين يكون فى الدنيا إذا عرف حصول هذه الحالة فى الآخرة صار ذلك مرغبا له فى الطاعات وترك المحرمات ، لكى يكون فى الآخرة من قبيل من يبيض وجهه ، لا من قبيل من يسود وجهه ، فهذا تقرير هذين القولين.

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المكلف اما مؤمن واما كافر ، وانه ليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة ، فقالوا انه تعالى قسم أهل القيامة الى قسمين، منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون . ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ، ولم يذكر الثالث ، فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى،قالوا:وهذا أيضا متأكد بقوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة)

أجاب القاضى عنه ، بان عدم ذكر القسم الثالث لايدل على عدمه ، يبين ذلك أنه تعالى إنما قال(يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لايفيد العموم ، وأيضا المذكور فى الآية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ، ولاشبهة أن الكافر الأصلى من أهل النار مع أنه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول فى الفساق .

واعلم أن وجه الاستدلال بالآية هو أنا نقول : الآيات المتقدمة ما كانت إلا فى الترغيب فى الايمان بالتوحيد والنبوة ، وفى الزجر عن الكفر بهما ثم أنه تعالى أتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضى أن يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن آمن بالتوحيد والنبوة ، واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن أنكر ذلك ، ثم دل مابعد هذه الآية على أن صاحب البياض من أهل الجنة،وصاحب السواد من أهل النار ، فحينئذ يلزم نفى المنزلة بين المنزلتين،وأما قوله يشكل هذا بالكافر الأصلى،فجوابنا عنه

من وجهين : الأول : أن نقول : لم لا يجوز أن يكون المراد منه ان كل أحد أسلم وقت استخراج الذرية من صلب آدم ؟ وإذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه . والثانى : وهو أنه تعالى قال فى آخر الآية (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث أنه كفر لا الكفر من حيث أنه بعد الايمان ، وإذا وقع التعليل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان أو كان كافرا أصليا والله أعلم .

ثم قال ﴿فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم﴾ فى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى ذكر القسمين أولا فقال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فقدم البياض على السواد فى اللفظ ، ثم لما شرع فى حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب أن يقدم حكم البياض .

والجواب عنه من وجوه : أحدها : أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب ، وثانيها : أن المقصود من الخلق إيصال الرحمة لا إيصال العذاب ، قال عليه الصلاة والسلام حاكيا عن رب العزة سبحانه «خلقتهم ليربحوا على لا لأربح عليهم» وإذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر أهل الثواب وهم أهل البياض ، لأن تقديم الأشرف على الأخس فى الذكر أحسن ، ثم ختم بذكرهم أيضا تنبيها على أن ارادة الرحمة أكثر من إرادة الغضب ، كما قال «سبقت رحمتى غضبى» . وثالثها : أن الفصحاء والشعراء قالوا يجب أن يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئاً يسر الطبع ويشرح الصدر ، ولا شك أن ذكر رحمة الله هو الذى يكون كذلك ، فلا جرم وقع الابتداء بذكر أهل الثواب والاختتام بذكرهم

﴿السؤال الثانى﴾ أين جواب «أما» ؟

والجواب : هو محذوف، والتقدير : فيقال لهم : أكفرتم بعد إيمانكم . وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ، ومثله فى التنزيل كثير قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا) وقال (ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا)

﴿السؤال الثالث﴾ من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد ايمانهم ؟

والجواب : للمفسرين فيه أقوال : أحدها : قال أبى بن كعب : الكل آمنوا حال ما استخرجهم من صلب آدم عليه السلام . فكل من كفر فى الدنيا فقد كفر بعد الايمان ، ورواه الواحدى فى البسيط باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم . وثانيها : أن المراد: أكفرتم بعد ماظهر لكم مايوجب الايمان ، وهو الدلائل التى نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة ، والدليل على صحة هذا

التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية (يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون) فذمهم على الكفر بعد وضوح الآيات، وقال للمؤمنين (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا ﴿أكفرتم بعد إيمانكم﴾ فكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى تصير هذه الآية مقررة لما قبلها، وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامة فى حق كل الكفار، وأما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه: الأول: قال عكرمة والأصم والزجاج: المراد أهل الكتاب، فانهم قبل مبعث النبى صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به، فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به. الثانى: قال قتادة: المراد الذين كفروا بعد الايمان بسبب الارتداد. الثالث: قال الحسن: الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق. الرابع: قيل هم أهل البدع والأهواء من هذه الأمة. الخامس: قيل هم الخوارج، فانه عليه الصلاة والسلام قال فيهم «انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية» وهذان الوجهان الأخيران فى غاية البعد لأنهما لا يليقان بما قبل هذه الآية، ولأنه تخصيص لغير دليل، ولأن الخروج على الامام لا يوجب الكفر ألبتة.

﴿السؤال الرابع﴾ ما الفائدة فى همزة الاستفهام فى قوله (أكفرتم)؟

الجواب: هذا استفهام بمعنى الانكار، وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الآية وهو قوله (قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله)

ثم قال تعالى ﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾

وفيه فوائد: الأولى: أنه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد إيمانه، فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد إيمانه ولمن كان كافرا أصليا. الثانية: قال القاضى قوله (أكفرتم بعد إيمانكم) يدل على أن الكفر منه لا من الله، وكذا قوله (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) الثالثة: قالت المرجئة: الآية تدل على أن كل نوع من أنواع العذاب وقع معللا بالكفر، وهذا ينفى حصول العذاب لغير الكافر.

ثم قال تعالى ﴿وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون﴾ وفيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ ما المراد برحمة الله؟

الجواب: قال ابن عباس: المراد الجنة، وقال المحققون من أصحابنا: هذا اشارة إلى أن العبد وإن كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله، وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل وإلى الترك على السوية يمتنع منه الفعل؟ فاذن ما لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع

أن يحصل منه الطاعة . وذلك الرجحان لايكون الا بخلق الله تعالى ، فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله فى حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا . فثبت أن دخول الجنة لايكون الا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لاباستحقاقنا

﴿السؤال الثانى﴾ كيف موقع قوله (هم فيها خالدون) بعد قوله (فى رحمة الله)

الجواب : كأنه قيل : كيف يكونون فيها ؟ فقيل هم فيها خالدون لايظعنون عنها ولا يموتون

﴿السؤال الثالث﴾ الكفار مخلدون فى النار كما أن المؤمنين مخلدون فى الجنة . ثم انه تعالى لم ينص على خلود أهل النار فى هذه الآية مع أنه نص على خلود أهل الجنة فيها فما الفائدة؟

والجواب : كل ذلك إشعارات بان جانب الرحمة أغلب ، وذلك لانه ابتدأ فى الذكر بأهل الرحمة وختم بأهل الرحمة ، ولما ذكر العذاب ما أضافه الى نفسه . بل قال (فذوقوا العذاب) مع أنه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال (فى رحمة الله) ولما ذكر العذاب مانص على الخلود مع أنه نص على الخلود فى جانب الثواب، ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال (فى رحمة الله) ثم قال فى آخر الآية (وما الله يريد ظلما للعالمين) وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب ، وكل ذلك مما يشعر بأن جانب الرحمة مغلب . ياأرحم الراحمين لاتحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك وإحسانك .

ثم قال تعالى ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق﴾ فقوله (تلك) فيه وجهان : الأول : المراد أن هذه الأيات التى ذكرناها هى دلائل الله . وانما جاز اقامة «تلك» مقام «هذه» لان هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر ، فصار كأنها بعدت فقيل فيها (تلك) والثانى : ان الله تعالى وعده أن ينزل عليه كتابا مشتملا على كل مالا بد منه فى الدين . فلما أنزل هذه الآيات : قال : تلك الآيات الموعودة هى التى نتلوها عليك بالحق ، وتمام الكلام فى هذه المسألة قد تقدم فى سورة البقرة فى تفسير قوله (ذلك الكتاب) وقوله (بالحق) فيه وجهان : الأول : أى ملتبسة بالحق والعدل من اجزاء المحسن والمسىء بما يستوجبانه . الثانى : بالحق أى بالمعنى الحق، لأن معنى التلو حق

ثم قال تعالى ﴿وما الله يريد ظلما للعالمين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما حسن ذكر الظلم ههنا لأنه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه وتعالى أكرم الأكرمين ، فكأنه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم ماوقعوا فيه إلا بسبب أفعالهم المنكرة . فان مصالح العالم لاتستقيم إلا بتهديد المذنبين ، وإذا حصل هذا التهديد فلابد من التحقيق دفعا للكذب . فصار هذا الاعتذار من أدل الدلائل . على أن جانب الرحمة غالب ، ونظيره قوله

تعالى فى سورة «عم» بعد أن ذكر وعيد الكفار (انهم كانوا لايرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا) أى هذا الوعيد الشديد إنما حصل بسبب هذه الأفعال المنكرة.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى: هذه الآية تدل على أنه سبحانه لايريد شيئاً من القبائح لامن أفعاله ولامن أفعال عباده، ولا يفعل شيئاً من ذلك. وبيانه: وهوأن الظلم إما أن يفرض صدوره من الله تعالى، أومن العبد، وبتقدير صدوره من العبد، فاما أن يظلم العبد نفسه وذلك بسبب إقدامه على المعاصى أويظلم غيره، فاقسام الظلم هى هذه الثلاثة، وقوله تعالى (وما الله يريد ظلماً للعالمين) نكرة فى سياق النفى، فوجب أن لايريد شيئاً مما يكون ظلماً، سواء كان ذلك صادرا عنه أوصادراً عن غيره، فثبت أن هذه الآية تدل على أنه لايريد شيئاً من هذه الأقسام الثلاثة، وإذا ثبت ذلك وجب أن لايكون فاعلا لشىء من هذه الأقسام، ويلزم منه أن لايكون فاعلا للظلم أصلا ويلزم أن لا يكون فاعلا لأعمال العباد، لأن من جملة أعمالهم ظلمهم لأنفسهم وظلم بعضهم بعضا، وإنما قلنا: ان الآية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم ألبتة لأنها دلت على أنه غير مريد لشىء منها، ولو كان فاعلا لشىء من أقسام الظلم لكان مريداً لها، وقد بطل ذلك. قالوا: فثبت بهذه الآية أنه تعالى غيرفاعل للظلم. وغيرفاعل لأعمال العباد، وغير مريد للقبائح من أفعال العباد، ثم قالوا: انه تعالى تمدح بأنه لايريد ذلك، والتمدح إنما يصح لوصح منه فعل ذلك الشىء، وصح منه كونه مريداً له، فدلت هذه الآية على كونه تعالى قادراً على الظلم، وعندهذا تبجحوا، وقالوا: هذه الآية الواحدة وافية بتقرير جميع أصول المعتزلة فى مسائل العدل، ثم قالوا: ولما ذكر تعالى أنه لايريد الظلم، ولايفعل الظلم قال بعده (ولله مافى السموات وما فى الأرض وإلى الله ترجع الأمور) وإنما ذكر هذه الآية عقيب ماتقدم لوجهين: الأول: أنه تعالى لما ذكر أنه لايريد الظلم والقبائح استدل عليه بأن فاعل القبيح إنما يفعل القبيح إما للجهل، أو العجز، أو الحاجة: وكل ذلك على الله محال، لأنه مالك لكل مافى السموات وما فى الأرض، وهذه المالكية تنافى الجهل والعجز والحاجة، وإذا امتنع ثبوت هذه الصفات فى حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح. والثانى: أنه تعالى لما ذكر أنه لايريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل أن يقول: إنا نشاهد وجود الظلم فى العالم. فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف إرادته. فيلزم كونه ضعيفاً عاجزاً مغلوباً وذلك محال.

فأجاب الله تعالى عنه بقوله ﴿ولله مافى السموات وما فى الأرض﴾ أى أنه تعالى قادر على أن يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الالجاء والقهر، ولما كان قادراً على ذلك خرج عن كونه عاجزاً ضعيفاً لا أنه تعالى أراد منهم ترك المعصية اختياراً وطوعا ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب

فلو قهرهم على ترك المعصية لبطلت هذه الفائدة ، فهذا تلخيص كلام المعتزلة فى هذه الآية ، وربما أوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا : المراد من قوله (وما الله يريد ظلماً للعالمين) إما أن يكون هو لا يريد أن يظلمهم أو أنه لا يريد منهم أن يظلم بعضهم بعضا . فان كان الأول فهذا لا يستقيم على قولكم ، لأن مذهبكم أنه تعالى لو عذب البرىء عن الذنب بأشد العذاب لم يكن ظالما ، بل كان عادلا لأن الظلم تصرف فى ملك الغير ، وهو تعالى إنما يتصرف فى ملك نفسه . فاستحال كونه ظالما ، وإذا كان كذلك لم يمكن حمل الآية على أنه لا يريد أن يظلم الخلق . وأما إن حملتم الآية على أنه لا يريد أن يظلم بعض العباد بعضا ، فهذا أيضا لا يتم على قولكم ، لأن كل ذلك بارادة الله وتكوينه على قولكم ، فثبت أن على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح .

والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد أنه تعالى لا يريد أن يظلم أحداً من عباده ؟

قوله : الظلم عنه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به

قلنا : الكلام عليه من وجهين : الأول : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وبقوله (وهو يطعم ولا يطعم) ولا يلزم من ذلك صحة النوم والأكل عليه فكذا ههنا . الثانى : أنه تعالى ان عذب من لم يكن مستحقاً للعذاب فهو وإن لم يكن ظلماً فى نفسه لكنه فى صورة الظلم . وقد يطلق اسم أحد المتشابهين على الآخر ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ونظائره كثيرة فى القرآن . هذا تمام الكلام فى هذه المناظرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بقوله (ولله ما فى السموات وما فى الأرض) على كونه خالقا لأعمال العباد ، فقالوا لا شك أن أفعال العباد من جملة ما فى السموات وما فى الأرض . فوجب كونها له بقوله (ولله ما فى السموات وما فى الأرض) وإنما يصح قولنا : انها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الآية على أنه خالق لأفعال العباد .

أجاب الجبائى عنه بأن قوله (لله) إضافة ملك لا اضافة فعل ، ألا ترى أنه يقال : هذا البناء لفلان فيريدون أنه مملوكه لا أنه مفعوله ، وأيضا المقصود من الآية تعظيم الله لنفسه ومدحه لالهية نفسه . ولا يجوز أن يتمدح بأن ينسب إلى نفسه الفواحش والقبائح . وأيضا فقوله (ما فى السموات وما فى الأرض) إنما يتناول ما كان مظروفا فى السموات والأرض وذلك من صفات الأجسام لا من صفات الأفعال التى هى أعراض .

أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الاضافة اضافة الفعل ، بدليل أن القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح إلا إذا حصل فى قلبه ما يدعوه إلى فعل الحسن ، وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعاً

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ «١١٠» لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ «١١١»

للتسلسل ، وإذا كان المؤثر فى حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية ، وثبت أن مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت أن فعل العبد مستند إلى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب ، فهذا تمام القول فى هذه المناظرة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولله مافى السموات ومافى الأرض) زعمت الفلاسفة أنه إنما قدم ذكر مافى السموات على ذكر مافى الأرض ، لأن الأحوال السماوية أسباب للأحوال الأرضية . فقدم السبب على المسبب ، وهذا يدل على أن جميع الأحوال الأرضية مستندة إلى الأحوال السماوية ، ولاشك أن الأحوال السماوية مستندة إلى خلق الله وتكوينه فيكون الجبر لازما أيضا من هذا الوجه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال تعالى (ولله ما فى السموات وما فى الأرض وإلى الله ترجع الأمور) فأعاد ذكر الله فى أول الآيتين ، والغرض منه تأكيد التعظيم ، والمقصود أن منه مبدأ المخلوقات واليه معادهم ، فقوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض) إشارة إلى أنه سبحانه هو الأول وقوله (وإلى الله ترجع الأمور) إشارة إلى أنه هو الآخر ، وذلك يدل على إحاطة حكمه وتصرفه وتدبيره بأولهم وآخرهم ، وأن الأسباب والمسببات منتسبة اليه وأن الحاجات منقطعة عنده .

﴿المسألة السادسة﴾ كلمة «إلى» فى قوله (وإلى الله ترجع الأمور) لا تدل على كونه تعالى فى مكان وجهة ، بل المراد أن رجوع الخلق إلى موضع لاينفذ فيه حكم أحد إلا حكمه ولايجرى فيه قضاء أحد إلا قضاؤه .

قوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولوآمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون﴾

فى النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما أمر المؤمنين ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من أن يكونوا مثل أهل الكتاب فى التمرد والعصيان . وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين. كان الغرض من كل هذه الآيات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ، ومنعهم عن التمرد والمعصية ، ثم انه تعالى أردف ذلك بطريق آخر يقتضى حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال (كنتم خير أمة) والمعنى أنكم كنتم فى اللوح المحفوظ خير الأمم وأفضلهم ، فاللائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة ، وأن لا تزيلوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة ، وأن تكونوا منقادين مطيعين فى كل ما يتوجه عليكم من التكاليف . الثانى : أن الله تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء وهو قوله (فأما الذين اسودت وجوههم) وكمال حال السعداء وهو قوله (وأما الذين ابيضت وجوههم) نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقياء بقوله (وما الله يريد ظلما للعالمين) يعنى أنهم انما استحقوا ذلك بأفعالهم القبيحة ، ثم نبه فى هذه الآية على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) أى تلك السعادات والكمالات والكرامات إنما فازوا بها فى الآخرة لأنهم كانوا فى الدنيا (خير أمة أخرجت للناس) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لفظة «كان» قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح فى النحو . واختلف المفسرون فى قوله (كنتم) على وجوه : الأول : أن «كان» ههنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج إلى خبر ، والمعنى : حدثتم خير أمة ووجدتم وخلقتم خير أمة ، ويكون قوله (خير أمة) بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين . الثانى : أن «كان» ههنا ناقصة وفيه سؤال : وهو أن هذا يوهم أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وأنهم ما بقوا الآن عليها .

والجواب عنه : أن قوله «كان» عبارة عن وجود الشىء فى زمان ماض على سبيل الابهام . ولا يدل ذلك على انقطاع طارىء بدليل قوله (استغفروا ربكم إنه كان غفاراً) وقوله (وكان الله غفوراً رحيما) إذا ثبت هذا فنقول : للمفسرين على هذا التقدير أقوال : أحدها : كنتم فى علم الله خير أمة . وثانيها : كنتم فى الأمم الذين كانوا قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة . وهو كقوله (أشداء على الكفار رحماء بينهم) إلى قوله (ذلك مثلهم فى التوراة) فشدتهم على الكفار أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر . وثالثها : كنتم فى اللوح المحفوظ موصوفين بأنكم خير أمة . ورابعها : كنتم منذ آمنتم خير أمة أخرجت للناس ، وخامسها : قال أبو مسلم : قوله (كنتم خير أمة) تابع لقوله (وأما الذين ابيضت وجوههم) والتقدير : أنه يقال لهم عند الخلود فى الجنة : كنتم فى دنياكم خير أمة فاستحقيتم

ماأنتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ، ويكون ماعرض بين أول القصة وآخرها كما لايزال يعرض فى القرآن من مثله ، وسادسها : قال بعضهم : لوشاء الله تعالى لقال «أنتم» وكان هذا التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله (كنتم) مخصوص بقوم معينين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الأولون ، ومن صنع مثل ماصنعوا . وسابعها : كنتم مذ آمنتم خير أمة، تنبيها على أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا .

﴿الاحتمال الثالث﴾ أن يقال « كان » ههنا زائدة ، وقال بعضهم قوله (كنتم خير أمة) هو كقوله (واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم) وقال فى موضع آخر (واذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون) وإضمار كان وإظهارها سواء ، الا أنها تذكر للتأكيد ووقوع الأمر لامحالة : قال ابن الأنبارى : هذا القول ظاهر الاختلال، لان « كان » تلغى متوسطة ومؤخرة، ولا تلغى متقدمة، تقول العرب: عبد الله كان قائم، وعبد الله قائم كان على أن كان ملغاة ، ولا يقولون: كان عبد الله قائم على إلغائها ، لان سبيلهم أن يبدؤا بما تنصرف العناية اليه. والملغى لايكون فى محل العناية ، وأيضا لايجوز إلغاء الكون فى الآية لانتصاب خبره، واذا عمل الكون فى الخبر فنصبه لم يكن ملغى

﴿الاحتمال الرابع﴾ أن تكون «كان» بمعنى صار ، فقوله (كنتم خير أمة) معناه صرتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، أى صرتم خير أمة بسبب كونكم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ومؤمنين بالله .

ثم قال (ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم) يعنى كما أنكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال ، فأهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم أيضا صفة الخيرية والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على ان اجماع الأمة حجة ، وتقريره من وجهين : الأول : قوله تعالى (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) ثم قال فى هذه الآية (كنتم خير أمة) فوجب بحكم هذه الآية أن تكون هذه الأمة أفضل من أولئك الذين يهدون بالحق من قوم موسى، واذا كان هؤلاء أفضل منهم وجب أن تكون هذه الأمة لاتحكم إلا بالحق ،اذلو جاز فى هذه الأمة أن تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة أفضل من الأمة التى تهدى بالحق ، لان المبطل يمتنع أن يكون خيرا من المحق ، فثبت أن هذه الأمة لاتحكم إلا بالحق . واذا كان كذلك كان إجماعهم حجة

﴿الوجه الثانى﴾ وهو «أن الالف واللام» فى لفظ (المعروف) ولفظ (المنكر) يفيدان الاستغراق، وهذا يقتضى كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر، ومتى كانوا كذلك كان إجماعهم حقا وصدقا لامحالة فكان حجة ، والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها فى الأصول .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج : قوله (كنتم خير أمة) ظاهر الخطاب فيه مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنه عام فى كل الأمة ، ونظيره قوله (كتب عليكم الصيام) (كتب عليكم القصاص) فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام فى حق الكل. كذاههنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القفال رحمه الله : أصل الأمة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد ، فأمة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان به ، والاقرار بنبوته . وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته انهم أمته ، إلا أن لفظ الأمة إذا أطلقت وحدها وقع على الأول ، ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول ، وقال عليه الصلاة والسلام «أمتى لاتجتمع على ضلالة» وروى أنه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة «أمتى أمتى» فلفظ الأمة فى هذه المواضع وأشباهها يفهم منه المقرون بنبوته . فأما أهل دعوته فانه إنما يقال لهم : انهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم الا لفظ الأمة بهذا الشرط .

أما قوله ﴿أخرجت للناس﴾ ففيه قولان : الأول : أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس فى جميع الأعصار . فقوله (أخرجت للناس) أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها . والثانى : أن قوله (للناس) من تمام قوله (كنتم) والتقدير : كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال (أخرجت) صلة ، والتقدير: كنتم خير أمة للناس

ثم قال ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾

واعلم أن هذا كلام مستأنف ، والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية ، كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم ، وتحقيق الكلام أنه ثبت فى أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف . فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمة . ثم ذكر عقيبه هذا الحكم وهذه الطاعات، أعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والايمان، فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات ، وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ من أى وجه يقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والايمان بالله كون هذه الأمة خير الأمم مع أن هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة فى سائر الأمم ؟

والجواب : قال القفال : تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأجل أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال ؛ لأن الأمر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد ، وأقواها ما يكون بالقتال ، لأنه إلقاء النفس فى خطر القتل . وأعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة ، وأنكر المنكرات : الكفر بالله ، فكان الجهاد فى الدين

محملا لأعظم المضار لغرض إيصال الغير الى أعظم المنافع وتخليصه من أعظم المضار ، فوجب أن يكون الجهاد أعظم العبادات ، ولما كان أمر الجهاد فى شرعنا أقوى منه فى سائر الشرائع ، لاجرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الأمة على سائر الأمم ، وهذا معنى ما روى عن ابن عباس أنه قال فى تفسير هذه الآية : قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) تأمرونهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقروا بما أنزل الله وتقاتلونهم عليه ، و «لا إله إلا الله» أعظم المعروف ، والتكذيب هو أنكر المنكر

ثم قال القفال : فائدة القتال على الدين لا ينكره منصف ، وذلك لأن أكثر الناس يحبون أديانهم بسبب الالف والعادة ، ولا يتأملون فى الدلائل التى تورد عليهم ، فاذا أكره على الدخول فى الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ، ثم لا يزال يضعف ما فى قلبه من حب الدين الباطل ، ولا يزال يقوى فى قلبه حب الدين الحق الى أن ينتقل من الباطل الى الحق ؛ ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم

﴿السؤال الثانى﴾ لم قدم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الايمان بالله فى الذكر مع أن الايمان بالله لابد وأن يكون مقدما على كل الطاعات؟

والجواب : أن الايمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحقة ، ثم انه تعالى فضل هذه الأمة على سائر الأمم المحقة ، فيمتنع أن يكون المؤثر فى حصول هذه الخيرية هو الايمان الذى هو القدر المشترك بين الكل ، بل المؤثر فى حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، من سائر الأمم ، فاذن المؤثر فى حصول هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأما الايمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر فى هذا الحكم ، لأنه مالم يوجد الايمان لم يصر شىء من الطاعات مؤثرا فى صفة الخيرية ، فثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير ، والمؤثر ألصق بالاثر من شرط التأثير ، فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ذكر الايمان

﴿السؤال الثالث﴾ لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع أنه لابد منه

والجواب : الايمان بالله يستلزم الايمان بالنبوة ، لأن الايمان بالله لا يحصل الا إذا حصل الايمان بكونه صادقا ، والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا كان الذى أظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لأن المعجز قائم مقام التصديق بالقول ، فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة .

ثم قال تعالى ﴿ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم﴾ وفيه وجهان : الأول : ولو آمن أهل الكتاب بهذا الدين الذى لأجله حصلت صفة الخيرية لأتباع محمد عليه الصلاة والسلام لحصلت هذه الخيرية أيضا لهم ، فالمقصود من هذا الكلام ترغيب أهل الكتاب فى هذا الدين . الثانى : ان أهل الكتاب إنما آثروا دينهم على دين الاسلام حباً للرياسة واستتباع العوام ، ولو آمنوا لحصلت لهم هذه الرياسة فى الدنيا مع الثواب العظيم فى الآخرة ، فكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به

واعلم أنه تعالى أتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف . احداهما : قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) وثانيتهما قوله (لن يضروكم الا أذى وان يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون) قال صاحب الكشاف : هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر أهل الكتاب ، كما يقول القائل : وعلى ذكر فلان فان من شأنه كيت وكيت ، ولذلك جاء « آمن » غير عاطف

أما قوله ﴿منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ الألف واللام فى قوله (المؤمنون) للاستغراق أو للمعهود السابق ؟

والجواب : بل للمعهود السابق ، والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود . والنجاشى ورهطه من النصارى

﴿السؤال الثانى﴾ الوصف إنما يذكر للمبالغة ، فأى مبالغة تحصل فى وصف الكافر بأنه فاسق

والجواب : الكافر قد يكون عدلا فى دينه وقد يكون فاسقاً فى دينه فيكون مردوداً عند الطوائف كلهم ، لأن المسلمين لا يقبلونه لكفره ، والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقاً فيما بينهم ، فكأنه قيل أهل الكتاب فريقان : منهم من آمن ، والذين ما آمنوا فهم فاسقون فى أديانهم ، فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند أحد من العقلاء .

أما قوله تعالى ﴿لن يضروكم إلا أذى﴾ فاعلم أنه تعالى لما رغب المؤمنين فى التصلب فى إيمانهم وترك الالتفات إلى أقوال الكفار وأفعالهم بقوله (كنتم خير أمة) رغبهم فيه من وجه آخر . وهو أنهم لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين إلا بالقليل من القول الذى لا عبرة به . ولو أنهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين ، وإذا كان كذلك لم يجب الالتفات إلى أقوالهم وأفعالهم ، وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله (ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب) فهذا وجه النظم . فأما قوله (ان يضروكم إلا أذى) فمعناه : أنه ليس على المسلمين من كفار أهل الكتاب ضرر ، وإنما منتهى أمرهم أن يؤذوكم باللسان، إما بالطعن فى محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام ،

وإما باظهار كلمة الكفر، كقولهم: عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، والله ثالث ثلاثة. واما بتحريف نصوص التوراة والانجيل، واما بالقاء الشبه فى الأسماع، واما بتخويف الضعفة من المسلمين، ومن الناس من قال: ان قوله (الا أذى) استثناء منقطع وهو بعيد. لأن كل الوجوه المذكورة يوجب وقوع الغم فى قلوب المسلمين والغم ضرر، فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذى هو الأذى، فهو استثناء صحيح. والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا، والأذى وقع موقع الضرر، والأذى مصدر أذيت الشيء أذى

ثم قال تعالى ﴿وان يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون﴾ وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين (ثم لا ينصرون) أى انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة، ومثله قوله تعالى (ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون) وقوله (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم) وقوله (نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر) وكل ذلك وعد بالفتح والنصرة والظفر

واعلم أن هذه الآية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة، منها أن المؤمنين آمنون من ضررهم، ومنها أنهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا. ومنها أنه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الأخبار وقعت كما أخبر الله عنها، فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا، وما أقدموا على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا، وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا

وههنا سؤالات:

﴿السؤال الأول﴾ هب أن اليهود كذلك، لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح فى صحة هذه الآيات

قلنا: هذه الآيات مخصوصة باليهود، وأسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال

﴿السؤال الثانى﴾ هلا جزم قوله (ثم لا ينصرون)

قلنا: عدل به عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون، والفائدة فيه أنه لو جزم لكان نفى النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الادبار، وحين رفع كان نفى النصر وعدا مطلقا كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم التى أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون فى الذلة والمهانة أبدا دائما

﴿السؤال الثالث﴾ ما الذى عطف عليه قوله (ثم لا ينصرون)

الجواب: هو جملة الشرط والجزاء كأنه قيل أخبركم أنهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم أخبركم أنهم لا ينصرون

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُو بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ «١١٢»

وإنما ذكر لفظ «ثم» لافادة معنى التراخي فى المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار

قوله تعالى ﴿ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾

واعلم أنه تعالى لما بين أنهم إن قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر أنهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة فى سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشىء يضرب على الشىء فيلصق به ، ومنه قولهم : ماهذا على بضربة لازب ، ومنه تسمية الخراج ضريبة .

﴿المسألة الثانية﴾ الذلة هى الذل ، وفى المراد بهذا الذل أقوال . الأول : وهو الأقوى أن المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم ، فهو كقوله تعالى (اقتلوهم حيث ثقفتموهم)

ثم قال تعالى ﴿الا بحبل من الله﴾ والمراد الا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين ، لأن عند ذلك تزول الأحكام . فلا قتل ولا غنيمة ولا سبى . الثانى : أن هذه الذلة هى الجزية، وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار . والثالث : أن المراد من هذه الذلة أنك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا . بل هم مستخفون فى جميع البلاد ذليلون مهينون .

واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هى الجزية فقط . أو هذه المهانة فقط لأن قوله (الا بحبل من الله) يقتضى زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل . والجزية والصغار والدناءة لا يزول شى منها عند حصول هذا الحبل . فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط ، وبعض من نصر هذا القول .

أجاب عن هذا السؤال بأن قال : إن هذا الاستثناء منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبرى ، فقال : اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة فقوله (الا بحبل من الله) تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس .

واعلم أن هذا ضعيف لأن حمل لفظ «الا» على «لكن» خلاف الظاهر وأيضا إذا حملنا الكلام على أن المراد: لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس لم يتم هذا القدر ، فلا بد من إضمار الشيء الذى يعتصمون بهذه الاشياء لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل فلا يصار الى هذه الاشياء إلا عند الضرورة. فاذا كان لاضرورة ههنا إلى ذلك كان المصير اليه غير جائز ، بل ههنا وجه آخر، وهو أن يحمل الذلة على كل هذه الاشياء أعنى القتل والاسر ، وسبى الذرارى وأخذ المال وإلحاق الصغار والمهانة ، ويكون فائدة الاستثناء هو أنه لايبقى مجموع هذه الأحكام ، وذلك لا ينافى بقاء بعض هذه الأحكام وهو أخذ القليل من أموالهم الذى هو مسمى بالجزية، وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم . فهذا هو القول فى هذا الموضع . وقوله (أينما ثقفوا) أى وجدوا وصودفوا يقال: ثقفت فلانا فى الحرب أى أدركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله (حيث ثقفتموهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (الا بحبل من الله) فيه وجوه : الأول : قال الفراء : التقدير الا أن يعتصموا بحبل من الله. وأنشد على ذلك :

رأتنى بحبـــلها فصدت مخافة وفى الحبل روعاء الفؤاد فروق

واعترضوا عليه فقالوا لايجوز حذف الموصول وإبقاء صلته لان الموصول هو الاصل. والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الأصل عليه. أما حذف الأصل وإبقاء الفرع فهو غير جائز : الثانى: ان هذا الاستثناء واقع على طريق المعنى ؛ لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على أشد الوجوه بحيث لاتفارقهم ولا تنفك عنهم فكأنه قيل لاتنفك عنهم الذلة ، ولن يتخلصوا عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس . الثالث : أن تكون الباء بمعنى «مع» كقولهم : اخرج بنا نفعل كذا ، أى معنا، والتقدير: إلا مع حبل من الله

﴿المسألة الرابعة﴾ المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم أن العهد إنما سمى بالحبل لأن الانسان لما كان قبل العهد خائفاً صار ذلك الخوف مانعاً له من الوصول إلى مطلوبه ، فاذا حصل العهد توصل بذلك العهد الى الوصول إلى مطلوبه ، فصار ذلك شبيها بالحبل الذى من تمسك به تخلص من خوف الضرر .

فان قيل : إنه عطف على حبل الله حبلا من الناس وذلك يقتضى المغايرة ، فكيف هذه المغايرة
قلنا : قال بعضهم : حبل الله هو الاسلام ، وحبل الناس هو العهد والذمة ، وهذا بعيد ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال : أو حبل من الناس ، وقال آخرون : المراد بكلا الحبلين : العهد والذمة والأمان ، وإنما ذكر تعالى الحبلين لأن الأمان المأخوذ من المؤمنين هو الأمان المأخوذ باذن الله وهذا عندى أيضا ضعيف ، والذى عندى فيه أن الأمان الحاصل للذمى قسمان : أحدهما : الذى نص الله عليه وهو أخذ الجزية ، والثانى : الذى فوض الى رأى الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد ، فالأول : هو المسمى بحبل الله ، والثانى : هو المسمى بحبل المؤمنين والله أعلم

ثم قال ﴿وباؤا بغضب من الله﴾ وقد ذكرنا أن معناه : أنهم مكثوا ، ولبثوا وداموا فى غضب الله ، وأصل ذلك مأخوذ من البوء وهو المكان . ومنه : تبوأ فلان منزل كذا وبوأته اياه ، والمعنى أنهم مكثوا فى غضب من الله وحلوا فيه ، وسواء قولك : حل بهم الغضب وحلوا به

ثم قال ﴿وضربت عليهم المسكنة﴾ والأكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لأنه تعالى أخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على أنها باقية عليهم غير زائلة عنهم، والباقى عليهم ليس الا الجزية ، وقال آخرون: المراد بالمسكنة أن اليهودى يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسراً ، وقال بعضهم : هذا إخبار من الله سبحانه بأنه جعل اليهود أرزاقا للمسلمين فيصيرون مساكين ، ثم انه تعالى لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق) والمعنى : أنه تعالى ألصق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات . أولها : جعل الذلة لازمة لهم ، وثانيها : جعل غضب الله لازما لهم ، وثالثها : جعل المسكنة لازمة لهم . ثم بين فى هذه الآية أن العلة لالصاق هذه الأشياء المكروهة بهم هى : أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ، وهنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام . والذين قتلوا الأنبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار ، فعلى هذا الموضع الذى حصلت فيه العلة وهو قتل الأنبياء لم يحصل فيه المعلول الذى هو الذلة والمسكنة . والموضع الذى حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة، فكان الاشكال لازما .

والجواب عنه : أن هؤلاء المتأخرين وإن كان لم يصدر عنهم قتل الأنبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك ، فان اسلافهم هم الذين قتلوا الأنبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم ، فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ «١١٣» يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ «١١٤» وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ «١١٥»

فعلا لآبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصوبين لأسلافهم فى تلك الافعال .

﴿السؤال الثانى﴾ لم كرر قوله (ذلك بما عصوا) وما الحكمة فيه ولا يجوز أن يقال التكرير للتأكيد،لأن التأكيد يجب أن يكون بشيء أقوى من المؤكد ، والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان ؟

والجواب من وجهين : الأول : ان عله الذلة والغضب والمسكنة هى الكفر وقتل الانبياء، وعلة الكفر وقتل الانبياء هى المعصية ، وذلك لأنهم لما توغلوا فى المعاصى والذنوب فكانت ظلمات المعاصى تتزايد حالا فحالا، ونور الايمان يضعف حالا فحالا ، ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر ، واليه الاشارة بقوله (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) فقوله (ذلك بما عصوا) اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات : من ابتلى بترك الآداب وقع فى ترك السنن ، ومن ابتلى بترك السنن وقع فى ترك الفريضة . ومن ابتلى بترك الفريضة وقع فى استحقار الشريعة ، ومن ابتلى بذلك وقع فى الكفر . الثانى : يحتمل أن يريد بقوله (ذلك بأنهم كانوا يكفرون) من تقدم منهم، ويريد بقوله (ذلك بما عصوا) من حضر منهم فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا لا يلزم التكرار ، فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم،ثم بين ان من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق أن ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة .

قوله تعالى ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين﴾

فى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى قوله (ليسوا سواء) قولين : أحدهما : أن قوله (ليسوا سواء) كلام تام ، وقوله (من أهل الكتاب أمة قائمة) كلام مستأنف لبيان قوله (ليسوا سواء) كما وقع قوله (تأمرون بالمعروف) بيانا لقوله (كنتم خيرأمة) والمعنى أن أهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء . وهو تقرير لما تقدم من قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) ثم ابتدأ فقال (من أهل الكتاب أمة قائمة) وعلى هذا القول احتمالان : أحدهما : أنه لما قال (من أهل الكتاب أمة قائمة) كان تمام الكلام أن يقال : ومنهم أمة مذمومة ، إلا أنه أضمر ذكر الأمة المذمومة على مذهب العرب ، من أن ذكر أحد الضدين يغنى عن ذكر الضد الآخر ، وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا ، فذكر أحدهما يستقل بافادة العلم بهما، فلا جرم يحسن اهمال الضد الآخر . قال أبو ذؤيب

دعانى اليها القلب انى لامرؤ مطيع فلا أدرى أرشد طلابها

أراد «أم غى» فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغى ، وهذا قول الفراء وابن الانبارى ، وقال الزجاج : لاحاجة الى اضمار الأمة المذمومة لأن ذكر الأمة المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الآيات فلا حاجة الى إضمارها مرة أخرى ، لأنا قد ذكرنا أنه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر ، وهذا كما يقال : زيد وعبدالله لا يستويان ، زيد عاقل دين زكى، فيغنى هذا عن أن يقال : وعبد الله ليس كذلك ، فكذا ههنا لما تقدم قوله (ليسوا سواء) أغنى ذلك عن الاضمار

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (ليسوا سواء) كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده، بل هو متعلق بما بعده ، والتقدير : ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وأمة مذمومة ، فأمة رفع بليس وإنما قيل «ليسوا» على مذهب من يقول : أكلونى البراغيث، وعلى هذا التقدير لابد من اضمار الأمة المذمومة وهو اختيار أبى عبيدة ، إلا أن أكثر النحويين أنكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على أن قوله: أكلونى البراغيث وأمثالها لغة ركيكة . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ يقال فلان وفلان سواء ، أى متساويان ، وقوم سواء ، لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام فى «سواء» فى أول سورة البقرة

﴿المسألة الثالثة﴾ فى المراد بأهل الكتاب قولان : الأول وعليه الجمهور : أن المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام ، روى أنه لما أسلم عبد الله بن سلام وأصحابه قال لهم بعض

كبار اليهود : لقد كفرتم وخسرتم ، فأنزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية . وقيل: انه تعالى لما وصف أهل الكتاب فى الآية المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان أن كل أهل الكتاب ليسوا كذلك ، بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية . قال الثورى : بلغنى أنها نزلت فى قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء ، وعن عطاء أنها نزلت فى أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثلاثة من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه الصلاة والسلام

﴿والقول الثانى﴾ أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتى الكتاب من أهل الأديان . وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم . قال تعالى (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) ومما يدل على هذا ماروى ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم أخر صلاة العشاء ثم خرج إلى المسجد ، فاذا الناس ينتظرون الصلاة ، فقال «أما انه ليس من أهل الأديان أحد يذكر الله تعالى هذه الساعة غيركم» وقرأ هذه الآية . قال القفال رحمه الله : ولا يبعد أن يقال : أولئك الحاضرون كانوا نفراً من مؤمنى أهل الكتاب ، فقيل ليس يستوى من أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة فى الساعة التى ينام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ، ولم يبعد أيضا أن يقال : المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله بأهل الكتاب ، كأنه قيل : أولئك الذين سموا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا ، فكيف يستويان ؟ فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الاسلام تأكيداً لما تقدم من قوله (كنتم خير أمة) وهو كقوله (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون)

ثم اعلم أنه تعالى مدح الأمة المذكورة فى هذه الآية بصفات ثمانية

﴿الصفة الأولى﴾ أنها قائمة وفيها أقوال : الأول : أنها قائمة فى الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن فى ساعات الليل وهو كقوله (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياما) وقوله (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل) وقوله (قم الليل) وقوله (وقوموا لله قانتين) والذى يدل على أن المراد من هذا القيام فى الصلاة قوله (وهم يسجدون) والظاهر أن السجدة لا تكون إلا فى الصلاة .

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير كونها قائمة : أنها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة فى التمسك به كقوله (إلا مادمت عليه قائما) أى ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيها ،

ومنه قوله تعالى (قائما بالقسط)

وأقول : إن هذه الآية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله (قائما بالقسط) يدل على أن المولى قائم بحق الربوبية فى العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وهذا قول الحسن البصرى ، واحتج عليه بما روى أن عمر بن الخطاب قال يارسول الله : ان أناسا من أهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه ، فغضب صلى الله عليه وسلم وقال : أمتهوكون أنتم ياابن الخطاب كما تهوكت اليهود . قال الحسن: متحيرون مترددون، أما والذى نفسى بيده لقد أتيتكم بها بيضاء نقية» وفى رواية أخرى قال عند ذلك «انكم لم تكلفوا أن تعملوا بما فى التوراة والانجيل وانما أمرتم أن تؤمنوا بهما و تفوضوا علمهما الى الله تعالى ،وكلفتم أن تؤمنوا بما أنزل على فى هذا الوحى غدوة وعشيا والذى نفس محمد بيده لو أدركنى إبراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بى واتبعونى» فهذا الخبر يدل على أن الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب،فلا جرم مدحهم الله فى هذه الآية بذلك فقال (من أهل الكتاب أمة قائمة)

﴿القول الثالث﴾ (أمة قائمة) أى مستقيمة عادلة من قولك . أقمت العود فقام ،بمعنى استقام ، وهذا كالتقرير لقوله (كنتم خير أمة)

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (يتلون آيات الله آناء الليل) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (يتلون ويؤمنون) فى محل الرفع صفتان لقوله (أمة) أى أمة قائمة تالون مؤمنون

﴿المسألة الثانية﴾ التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكأن التلاوة هى اتباع اللفظ للفظ

﴿المسألة الثالثة﴾ آيات الله قد يراد بها آيات القرآن. وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التى هى دالة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الأولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ (آناء الليل) أصلها فى اللغة الأوقات والساعات وواحدها إنا مثل:معى وأمعاء وانى مثل نحى وأنحاء ، مكسور الأول ساكن الثانى ، قال القفال رحمه الله : كأن التأنى مأخوذ منه لأنه انتظار الساعات والأوقات ، وفى الخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذى أخر المجىء الى الجمعة «آذيت وآنيت» أى دافعت الأوقات

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (وهم يسجدون) وفيه وجوه: الأول :يحتمل أن يكون حالا من التلاوة كأنهم يقرؤن القرآن فى السجدة مبالغة فى الخضوع والخشوع الا أن القفال رحمه الله روى فى تفسيره حديثا : أن ذلك غير جائز ،وهو قوله عليه السلام «ألا إنى نهيت أن أقرأ راكعا أو ساجدا» الثانى : يحتمل أن يكون كلاما مستقلا والمعنى أنهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة

بأنواع مايكون فى الصلاة من الخضوع لله تعالى ، وهو كقوله (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياما) وقوله (أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) قال الحسن : يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه ، وهذا على معنى إرادة الراحة وإزالة التعب وإحداث النشاط . الثالث : يحتمل أن يكون المراد بقوله (وهم يسجدون) أنهم يصلون ، وصفهم بالتهجد بالليل ، والصلاة تسمى سجودا وسجدة ، وركوعا وركعة ، وتسبيحاً وتسبيحة . قال تعالى (واركعوا مع الراكعين) أى صلوا وقال (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) والمراد الصلاة . الرابع : يحتمل أن يكون المراد بقوله (وهم يسجدون) أى يخضعون ويخشعون لله ، لأن العرب تسمى الخشوع سجودا كقوله (ولله يسجد مافى السموات ومافى الأرض) وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) واعلم أن اليهود كانوا أيضا يقومون فى الليالى للتهجد وقراءة التوراة ، فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) وقد بينا أن الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع أنبيائه ورسله والايمان باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصى ، وهؤلاء اليهود ينكرون أنبياء الله ولايحترزون عن معاصى الله ، فلم يحصل لهم الايمان بالمبدإ والمعاد

واعلم أن كمال الانسان أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وأفضل الأعمال الصلاة وأفضل الأذكار ذكر الله ، وأفضل المعارف معرفة المبدإ ومعرفة المعاد ، فقوله (يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) إشارة إلى الأعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) اشارة الى فضل المعارف الحاصلة فى قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم فى القوة العملية وفى القوة النظرية ، وذلك أكمل أحوال الانسان ، وهى المرتبة التى يقال لها :إنها آخر درجات الانسانية وأول درجات الملكية

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله (ويأمرون بالمعروف)

﴿الصفة السادسة﴾ قوله (وينهون عن المنكر) واعلم أن الغاية القصوى فى الكمال أن يكون تاما وفوق التمام ،فكون الانسان تاما ليس الا فى كمال قوته العملية وقوته النظرية ، وقد تقدم ذكره ، وكونه فوق التمام أن يسعى فى تكميل الناقصين ، وذلك بطريقين ، اما بارشادهم الى ماينبغى وهو الأمر بالمعروف ، أو بمنعهم عما لاينبغى وهو النهى عن المنكر ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : (يأمرون بالمعروف) أى بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وينهون عن المنكر) أى ينهون عن الشرك بالله ، وعن إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، واعلم أن لفظ المعروف والمنكر مطلق

فلم يجز تخصيصه بغير دليل . فهو يتناول كل معروف وكل منكر

﴿الصفة السابعة﴾ قوله (ويسارعون فى الخيرات) وفيه وجهان : أحدهما : أنهم يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت . والآخر : يعملونها غير متثاقلين

فان قيل : أليس أن العجلة مذمومة . قال عليه الصلاة والسلام «العجلة من الشيطان والتأنى من الرحمن» فما الفرق بين السرعة وبين العجلة ؟

قلنا : السرعة مخصوصة بأن يقدم ما ينبغى تقديمه ، والعجلة مخصوصة بأن يقدم مالا ينبغى تقديمه ، فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين . لأن من رغب فى الأمر . آثر الفور على التراخى ، قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة ربكم) وأيضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى (وعجلت اليك رب لترضى)

﴿الصفة الثامنة﴾ قوله (وأولئك من الصالحين) والمعنى وأولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عندالله تعالى ورضيهم . واعلم أن الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه القرآن والمعقول ، أما القرآن ، فهو أن الله تعالى مدح بهذا الوصف أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فقال : بعد ذكر إسمعيل وإدريس وذى الكفل وغيرهم (وأدخلناهم فى رحمتنا انهم من الصالحين) وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام أنه قال (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) وقال (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وأما المعقول ، فهو أن الصلاح ضد الفساد ، وكل مالا ينبغى أن يكون فهو فساد ، سواء كان ذلك فى العقائد أو فى الأعمال ، فاذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغى أن يكون، فقد حصل الصلاح . فكان الصلاح دالا على أكمل الدرجات

ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال﴿ وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم (ومايفعلوا من خير فلن يكفروه) بالياء على المغايبة . لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمنى أهل الكتاب . يتلون ويسجدون ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون . ولن يضيع لهم ما يعملون ، والمقصود أن جهال اليهود لما قالوا : لعبد الله بن سلام ، انكم خسرتم بسبب هذا الايمان . قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى . فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم أثر كلام أولئك الجهال ، ثم هذا وإن كان بحسب اللفظ يرجع إلى كل ما تقدم ذكره من مؤمنى أهل الكتاب ، فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا إلى العلة وأما الباقون فانهم قرؤا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين ، على معنى

أن أفعال مؤمنى أهل الكتاب ذكرت ، ثم قال : وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين من جملتكم هؤلاء ، فلن تكفروه ، والفائدة أن يكون حكم هذه الآية عاما ، بحسب اللفظ فى حق جميع المكلفين ، ومما يؤكد ذلك أن نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) (وما تفعلوا من خير يوف اليكم) (وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله) وأما ابو عمرو فالمنقول عنه أنه كان يقرأ هذه الآية بالقراءتين .

﴿المسألة الثانية﴾ (فلن تكفروه) أى لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وإنما سمى منع الجزاء كفر لوجهين : الأول : أنه تعالى سمى إيصال الثواب شكرا قال الله تعالى (فان الله شاكر عليم) وقال (فأولئك كان سعيهم مشكورا) فلما سمى إيصال الجزاء شكرا ، سمى منعه كفرا . والثانى : أن الكفر فى اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفرا لأنه بمنزلة الجحد والستر .

فان قيل . لم قال (فلن تكفروه) فعداه الى مفعولين : مع أن شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها

قلنا : لأنا بينا ان معنى الكفر ههنا هو المنع والحرمان ، فكان كأنه قال : فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين الى الاحباط بهذه الآية ، فقال : صريح هذه الآية يدل على أنه لابد من وصول أثر فعل العبد اليه ، فلو انحبط . ولم ينحبط من المحبط بمقداره شيء لبطل مقتضى هذه الآية . ونظير هذه الآية قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) .

ثم قال ﴿والله عليم بالمتقين﴾ والمعنى أنه تعالى لما أخبر عن عدم الحرمان والجزاء أقام مايجرى مجرى الدليل عليه ، وهو أن عدم إيصال الثواب والجزاء ، إما أن يكون للسهو والنسيان ، وذلك محال فى حقه لأنه عليم بكل المعلومات ، واما أن يكون للعجز والبخل والحاجة ، وذلك محال . لأنه إله جميع المحدثات ، فاسم «الله» تعالى يدل على عدم العجز والبخل والحاجة ، وقوله (عليم) يدل على عدم الجهل ، وإذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء ، لأن منع الحق لا بد وأن يكون لأجل هذه الأمور ، والله أعلم ، وإنما قال (عليم بالمتقين) مع أنه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ، ودلالة على أنه لا يفوز عنده إلا أهل التقوى

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «١١٦»

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أنه تعالى ذكر فى هذه الآيات مرة أحوال الكافرين فى كيفية العقاب، وأخرى أحوال المؤمنين فى الثواب، جامعا بين الزجر والترغيب، والوعد والوعيد. فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة أتبعه تعالى بوعيد الكفار. فقال (أن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم) وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (إن الذين كفروا) قولان: الأول: المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها: أحدها: قال ابن عباس: يريد قريظة والنضير، وذلك لأن مقصود رؤساء اليهود فى معاندة الرسول ما كان إلا المال. والدليل عليه قوله تعالى فى سورة البقرة (ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا) وثانيها: أنها نزلت فى مشركى قريش، فان أبا جهل كان كثير الافتخار بماله، ولهذا السبب نزل فيه قوله (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا) وقوله (فليدع ناديه سندع الزبانية) وثالثها: أنها نزلت فى أبى سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر وأحد فى عداوة النبى صلى الله عليه وسلم.

﴿والقول الثانى﴾ ان الآية عامة فى حق جميع الكفار، وذلك لأنهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الأموال، وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعه بالفقر، وكان من جملة شبههم أن قالوا: لوكان محمد على الحق لما تركه ربه فى هذا الفقر والشدة، ولأن اللفظ عام، ولا دليل يوجب التخصيص، فوجب اجراؤه على عمومه. وللأولين أن يقولوا: إنه تعالى قال بعد هذه الآية (مثل ما ينفقون) فالضمير فى قوله (ينفقون) عائد إلى هذا الموضع، وهو قوله (إن الذين كفروا) ثم ان قوله (ينفقون) مخصوص ببعض الكفار. فوجب أن يكون هذا أيضا مخصوصا.

﴿المسألة الثانية﴾ إنما خص تعالى الأموال والأولاد بالذكر، لأن أنفع الجمادات هو الأموال، وأنفع الحيوانات هو الولد، ثم بين تعالى أن الكافر لا ينتفع بهما ألبتة فى الآخرة، وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الأشياء بطريق الأولى، ونظيره قوله تعالى (يوم لا ينفع مال

مَثَلُ مَايُنْفِقُونَ فِى هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ «١١٧»

ولا بنون إلامن أتى الله بقلب سليم) وقوله (واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئاً) الآية وقوله (فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولوافتدى به) وقوله (وماأموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى) ولما بين تعالى انه لاانتفاع لهم بأموالهم ولا بأولادهم، قال (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن فساق أهل الصلاة لايبقون فى النار أبدا، فقالوا قوله (وأولئك أصحاب النار) كلمة تفيد الحصر فانه يقال: أولئك أصحاب زيد لاغيرهم، وهم المنتفعون به لاغيرهم ولما أفادت هذه الكلمة معنى الحصر، ثبت أن الخلود فى النار ليس إلا للكافر.

قوله تعالى ﴿مثل ماينفقون فى هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وماظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن أموال الكفار لاتغنى عنهم شيئاً ثم انهم ربما أنفقوا أموالهم فى وجوه الخيرات، فيخطر ببال الانسان أنهم ينتفعون بذلك، فأزال الله تعالى بهذه الآية تلك الشبهة، وبين أنهم لاينتفعون بتلك الانفاقات، وإن كانوا قد قصدوا بها وجه الله، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ المثل الشبه الذى يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به، وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع.

فان قيل: فعلى هذا التقدير مثل إنفاقهم هو الحرث الذى هلك، فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة.

قلنا: المثل قسمان، منه ماحصلت فيه المشابهة بين ماهو المقصود من الجملتين، وان لم تحصل المشابهة بين أجزاء الجملتين، وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب، ومنه ماحصلت المشابهة فيه بين المقصود من الجملتين، وبين أجزاء كل واحدة منهما، فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الأول زال السؤال، وان جعلناه من القسم الثانى ففيه وجوه: الأول: أن يكون التقدير: مثل الكفر فى إهلاك ماينفقون، كمثل الريح المهلكة للحرث: الثانى: مثل ماينفقون، كمثل مهلك ريح، وهو الحرث، الثالث: لعل الاشارة فى قوله (مثل ماينفقون) إلى ما أنفقوا فى إيذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جمع العساكر عليه، وكان هذا الانفاق، مهلكا لجميع ماأتوا به من أعمال

الخير والبر ، وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى إضمار وتقديم وتأخير . والتقدير : مثل ماينفقون فى كونه مبطلا لما أتوا به قبل ذلك من أعمال البر كمثل ريح فيها صر ، فى كونها مبطلة : للحرث ، وهذا الوجه خطر ببالى عند كتابتى على هذا الموضع . فان إنفاقهم فى إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من أعظم أنواع الكفر، ومن أشدها تأثيرا فى إبطال آثار أعمال البر

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى تفسير هذا الانفاق على قولين : الأول : أن المراد بالانفاق ههنا هو جميع أعمالهم التى يرجون الانتفاع بها فى الآخرة . سماه الله إنفاقا كما سمى ذلك بيعاً وشراء فى قوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) إلى قوله (فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به) ومما يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) والمراد به جميع أعمال الخير وقوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والمراد جميع أنواع الانتفاعات .

﴿والقول الثانى﴾ وهو الأشبه أن المراد إنفاق الأموال ، والدليل عليه ماقبل هذه الآية وهو قوله (لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (مثل ماينفقون) المراد منه جميع الكفار أو بعضهم ،فيه قولان: الأول : المراد الاخبار عن جميع الكفار، وذلك لأن إنفاقهم إما أن يكون لمنافع الدنيا أو لمنافع الآخرة ، فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه أثر البتة فى الآخرة فى حق المسلم فضلا عن الكافر ، وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به فى الآخرة لأن الكفر مانع من الانتفاع به ، فثبت أن جميع نفقات الكفار لافائدة فيها فى الآخرة . ولعلهم أنفقوا أموالهم فى الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان إلى الضعفاء والأيتام والأرامل ، وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلا لآثار الخيرات، فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه نفعا كثيرا فأصابته ريح فأحرقته فلا يبقى معه إلا الحزن والأسف ، هذا إذا أنفقوا الأموال فى وجوه الخيرات أما إذا أنفقوها فيما ظنوه أنه من الخيرات لكنه كان من المعاصى مثل انفاق الأموال فى إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفى قتل المسلمين وتخريب ديارهم . فالذى قلناه فيه أسد وأشد ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وقال (إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة) وقوله (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) فكل ذلك يدل على أن الحسنات من الكفار لا تستعقب الثواب، وكل ذلك مجموع فى قوله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وهذا القول هو الأقوى والأصح .

واعلم أنا إنما فسرنا الآية بخيبة هؤلاء الكفار فى الآخرة ولا يبعد أيضا تفسيرها بخيبتهم فى

الدنيا ، فانهم أنفقوا الأموال الكثيرة فى جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الأمر عليهم ، وأظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق إلا الخيبة والحسرة .

﴿ والقول الثانى ﴾ المراد منه الاخبار عن بعض الكفار ، وعلى هذا القول فى الآية وجوه : الأول : أن المنافقين كانوا ينفقون أموالهم فى سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم ،فالآية فيهم . الثانى : نزلت هذه الآية فى أبى سفيان وأصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول عليه السلام . الثالث : نزلت فى انفاق سفلة اليهود على أحبارهم لأجل التحريف ، والرابع : المراد ماينفقون ويظنون أنه تقرب الى الله تعالى مع أنه ليس كذلك

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا فى «الصر» على وجوه : الأول : قال أكثر المفسرين وأهل اللغة : الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدى وابن زيد ، والثانى : أن الصر : هو السموم الحارة والنار التى تغلى ، وهو اختيار أبى بكر الأصم وأبى بكر بن الانبارى ، قال ابن الأنبارى : وإنما وصفت النار بأنها «صر» لتصويتها عند الالتهاب ، ومنه صرير الباب ، والصرصر مشهور ، والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى (فأقبلت امرأته فى صرة) وروى ابن الأنبارى باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله (فيها صر) قال فيها نار ، وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل ، لأنه سواء كان بردا مهلكا أو حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه به

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاحباط ، وذلك لأنه كما أن هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق ، وهذا إنما يصح إذا قلنا : إنه لولا الكفر لكان ذلك الانفاق موجبا لمنافع الآخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط ، وأجاب أصحابنا عنه بأن العمل لايستلزم الثواب الا بحكم الوعد . والوعد من الله مشروط بحصول الايمان ، فاذا حصل الكفر ، فات المشروط لفوات شرطه ، لأن الكفر أزاله بعد ثبوته ، ودلائل بطلان القول بالاحباط قد تقدمت فى سورة البقرة .

ثم قال تعالى ﴿ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم ﴾ وفيه سؤال : وهو أن يقال : لم لم يقتصر على قوله (أصابت حرث قوم) وما الفائدة فى قوله (ظلموا أنفسهم)

قلنا : فى تفسير قوله (ظلموا أنفسهم) وجهان : الأول : أنهم عصوا الله فاستحقوا هلاك حرثهم عقوبة لهم ، والفائدة فى ذكره هى أن الغرض تشبيه ماينفقون بشىء يذهب بالكلية حتى لايبقى منه شىء ، وحرث الكافرين الظالمين هو الذى يذهب بالكلية ولايحصل منه منفعة لافى الدنيا ولافى الآخرة ، فأما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية ؛ لأنه وان كان يذهب صورة فلايذهب

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَايَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ «١١٨»

معنى ، لأن الله تعالى يزيد فى ثوابه لأجل وصول تلك الأحزان اليه . والثانى : أن يكون المراد من قوله (ظلموا أنفسهم) هو أنهم زرعوا فى غير موضع الزرع أو فى غير وقته ، لأن الظلم وضع الشيء فى غير موضعه ، وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه ، فان من زرع لا فى موضعه ولا فى وقته يضيع ، ثم اذا أصابته الريح الباردة كان أولى بأن يصير ضائعا ، فكذا ههنا الكفار، لما أتوا بالانفاق لا فى موضعه ولا فى وقته ثم أصابه شؤم كفرهم امتنع أن لا يصير ضائعا والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وماظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾ والمعنى أن الله تعالى ماظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم، ولكنهم ظلموا أنفسهم حيث أتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله تعالى قال صاحب الكشاف : قرئ (ولكن) بالتشديد بمعنى ولكن أنفسهم يظلمونها ، ولا يجوز أن يراد، ولكنه أنفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشأن، لأنه لايجوز إلا فى الشعر

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لايألونكم خبالا ودوا ماعنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال المؤمنين والكافرين شرع فى تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين فى هذه الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن الذين نهى الله المؤمنين عن مخالطتهم من هم ؟ على أقوال . الأول : أنهم هم اليهود وذلك لأن المسلمين كانوا يشاورونهم فى أمورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ، ظنا منهم أنهم وإن خالفوهم فى الدين فهم ينصحون لهم فى أسباب المعاش ، فنهاهم الله تعالى بهذه الآية عنه. وحجة أصحاب هذا القول أن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مخاطبة مع اليهود ، فتكون هذه الآية أيضا كذلك . الثانى : أنهم هم المنافقون ، وذلك لأن المؤمنين كانوا يغترون بظاهر أقوال المنافقين ويظنون أنهم صادقون فيفشون إليهم الأسرار ويطلعونهم على الأحوال الخفية ، فالله تعالى منعهم عن ذلك ، وحجة أصحاب هذا القول أن

ما بعد هـذه الآية يدل على ذلك . وهو قوله (وإذا لقوكم قالوا آمنـا وإذا خلواعضوا عليكم الا نامل من الغيظ) ومعــلوم أن هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين، ونظيره قوله تعالى فى سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم إنما نحن مستهزؤن) الثالث : المراد به جميع أصناف الـكفار والدليل عليه قوله تعالى (بطانة من دونكم) فمنع المؤمنين أن يتخذوا بطانة من غير المؤمنين، فيكون ذلك نهيا عن جميع الـكفار. وقال تعـالى (ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وممـا يؤكد ذلك ماروى أنه قيل لعمر بن الخطاب رضى الله عنه : ههنا رجل من أهل الحيرة نصرانى لايعرف أقوى حفظا ولاأحسن خطا منه ، فان رأيت أن تتخذه كاتبا ، فامتنع عمر من ذلك وقال: اذن اتخذت بطانة من غير المؤمنين ، فقد جعل عمر رضى الله عنه هذه الآية دليلا على النهى عن اتخاذ النصرانى بطانة ، وأما ماتمسكوا به من أن مابعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لايمنع عموم أول الآية ، فانه ثبت فى أصول الفقه أن أول الآية اذا كان عاما وآخرها اذا كان خاصا لم يكن خصوص آخر الآية مانعا من عموم أولها

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حاتم: عن الأصمعى : بطن فلان بفلان يبطن به بطونا وبطانة، اذا كان خاصا به داخلا فى أمره، فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع ، وبطانة الرجل خاصته الذين يبطنون أمره وأصله من البطن خلاف الظهر ، ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته ، والحاصل ان الذى يخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لأنه بمنزلة مايلى بطنه فى شدة القرب منه

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (لاتتخذوا بطانة) نكرة فى سياق النفى فيفيد العموم ، أما قوله (من دونكم) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ من دونكم :أى من دون المسلمين ومن غير أهل ملتكم ، ولفظ (من دونكم) يحسن حمله على هذا الوجه ، كما يقول الرجل: قد أحسنتم الينا وأنعمتم علينا ، وهو يريد أحسنتم الى اخواننا ، وقال تعالى (ويقتلون النبيين بغير حق) أى آباؤهم فعلوا ذلك

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (من دونكم) احتمالان : أحدهما : أن يكون متعلقا بقوله (لاتتخذوا) أى لاتتخذوا من دونكم بطانة . والثانى : أن يجعل وصفا للبطانة، والتقدير بطانة كائنة من دونكم، فان قيل ما الفرق بين قوله: لاتتخذوا من دونكم بطانة وبين قوله: لاتتخذوا بطانة من دونكم ؟

قلنا : قال سيبويه: انهم يقدمون الاهم والذى هم بشأنه أعنى . وههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة إنمـا المقصود أن يتخذ منهم بطانة . فكان قوله: لاتتخذوا من دونكم بطانة أقوى فى افادة المقصود

﴿المسألة الثالثة﴾ قيل «من» زائدة وقيل للتبيين، أى لاتتخذوا بطانة من دون أهل ملتكم

فان قيل: هذه الآية تقتضى المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) (إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم) فكيف الجمع بينهما ؟

قلنا : لاشك أن الخاص يقدم على العام

واعلم أنه تعالى لما منع المؤمنين من أن يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهى وهى أمور : أحدها : قوله تعالى (لا يألونكم خبالا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : يقال «ألا» فى الأمر يألو، اذا قصر فيه ، ثم استعمل معدى إلى مفعولين فى قولهم : لا آلوك نصحا ، ولا آلوك جهدا على التضمين ، والمعنى لا أمنعك نصحا ولا أنقصك جهدا .

﴿المسألة الثانية﴾ الخبال الفساد والنقصان وأنشدوا :

لستم بيد الايدا أبدا مخبولة العضد

أى فاسدة العضد منقوصتها ، ومنه قيل : رجل مخبول ومخبل ومختبل، لمن كان ناقص العقل ، وقال تعالى (لو خرجوا فيكم مازادوكم إلا خبالا) أى فسادا وضررا .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لا يألونكم خبالا) أى لايدعون جهدهم فى مضرتكم وفسادكم ، يقال ماألوته نصحا ، أى ماقصرت فى نصيحته ، وماألوته شرا مثله .

﴿المسألة الرابعة﴾ انتصب الخبال بلا يألونكم لأنه يتعدى إلى مفعولين كما ذكرنا ، وإن شئت نصبته على المصدر لأن معنى قوله (لا يألونكم خبالا) لايخبلونكم خبالا . وثانيها : قوله تعالى (ودوا ماعنتم) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال وددت كذا أى أحببته . و «العنت» شدة الضرر والمشقة ،قال تعالى (ولو شاء الله لأعنتكم)

﴿المسألة الثانية﴾ ما: مصدرية كقوله (ذلكم بما كنتم تفرحون فى الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون) أى بفرحكم ومرحكم وكقوله (والسماء وما بناها والأرض وما طحاها) أى بنائه إياها وطحيه إياها .

﴿المسألة الثالثة﴾ تقدير الآية : أحبوا أن يضروكم فى دينكم ودنياكم أشد الضرر .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى رحمه الله : لامحل لقوله (ودوا ماعنتم) لأنه استئناف بالجملة وقيل : إنه صفة لبطانة ، ولا يصح هذا لأن البطانة قد وصفت بقوله (لا يألونكم خبالا) فلو كان

هذا صفة أيضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما .

﴿المسألة الخامسة﴾ الفرق بين قوله (لايألونكم خبالا) وبين قوله (ودواماعنتم) فى المعنى من وجوه : الأول : لايقصرون فى افساد دينكم . فان عجزوا عنه ودوا إلقاءكم فى أشد أنواع الضرر . الثانى : لايقصرون فى إفساد أموركم فى الدنيا ، فاذا عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب إعناتكم والثالث : لايقصرون فى افساد أموركم ، فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج، فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم .

﴿وثالثها﴾ قوله تعالى (قد بدت البغضاء من أفواههم) وفيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ البغضاء أشد البغض . فالبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء .

﴿المسألة الثانية﴾ الأفواه جمع الفم والفم أصله فوه بدليل أن جمعه أفواه . يقال : فوه وأفواه كسوط وأسواط ، وطوق وأطواق ، ويقال رجل مفوه اذا أجاد القول ، وأفوه اذا كان واسع الفم ، فثبت أن أصل الفم فوه بوزن سوط ، ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم أقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (قد بدت البغضاء من أفواههم) ان حملناه على المنافقين ففى تفسيره وجهان : الاول : انه لابد فى المنافق من أن يجرى فى كلامه مايدل على نفاقه ومفارقته لطريق المخالصة فى الود والنصيحة . ونظيره قوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) الثانى : قال قتادة: قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك ، أما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله (قد بدت البغضاء من أفواههم) فهو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل والحمق ، ومن اعتقد فى غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع أن يحبه ، بل لابد وأن يبغضه، فهذا هو المراد بقوله (قد بدت البغضاء من أفواههم) .

ثم قال تعالى ﴿وماتخفى صدورهم أكبر﴾ يعنى الذى يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء أقل مما فى قلبه من النفرة ، والذى يظهر من علامات الحقد على لسانه أقل مما فى قلبه من الحقد ، ثم بين تعالى أن إظهار هذه الأسرار للمؤمنين من نعمه عليهم ، فقال (قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون) أى من أهل العقل والفهم والدراية ، وقيل (إن كنتم تعقلون) الفصل بين مايستحقه العدو والولى ، والمقصود بعثهم على استعمال العقل فى تأمل هذه الآية وتدبر هذه البينات ، والله أعلم .

هَاأَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ «١١٩»

قوله تعالى ﴿هاأنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور﴾

واعلم أن هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال السيد السرخسي سلمه الله «ها» للتنبيه و«أنتم» مبتدأ و«أولاء» خبره و «تحبونهم» فى موضع النصب على الحال من اسم الاشارة . ويجوز أن تكون « أولاء » بمعنى الذين و«تحبونهم» صلة له ، والموصول مع الصلة خبر «أنتم» وقال الفراء «أولاء» خبر و«تحبونهم» خبر بعد خبر .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر فى هذه الآية أموراً ثلاثة ، كل واحد منها يدل على أن المؤمن لايجوز أن يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه ، فالأول : قوله (تحبونهم ولا يحبونكم) وفيه وجوه : أحدها : قال المفضل (تحبونهم) تريدون لهم الاسلام وهو خير الأشياء (ولا يحبونكم) لأنهم يريدون بقاءكم على الكفر، ولاشك أنه يوجب الهلاك . الثانى «تحبونهم» بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة « ولا يحبونكم » بسبب كونكم مسلمين . الثالث «تحبونهم» بسبب أنهم أظهروا لكم الايمان «ولا يحبونكم» بسبب أن الكفر مستقر فى باطنهم . الرابع : قال أبو بكر الأصم «تحبونهم» بمعنى أنكم لاتريدون إلقاءهم فى الآفات والمحن (ولا يحبونكم) بمعنى أنهم يريدون إلقاءكم فى الآفات والمحن ويتربصون بكم الدوائر . الخامس (تحبونهم) بسبب أنهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب (ولا يحبونكم) لأنهم يعلمون أنكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض . السادس (تحبونهم) أى تخالطونهم ، وتفشون إليهم أسراركم فى أمور دينكم (ولا يحبونكم) أى لا يفعلون مثل ذلك بكم .

واعلم أن هذه الوجوه التى ذكرناها إشارة إلى الأسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين ، فالكل داخل تحت الآية ، ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين

وعرفهم أنهم مبطلون فى ذلك البغض صار ذلك داعياً من حيث الطبع ، ومن حيث الشرع إلى أن يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين .

﴿والسبب الثانى لذلك﴾ قوله تعالى (وتؤمنون بالكتاب كله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية إضمار ، والتقدير : وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به ، وحسن الحذف لما بينا أن الضدين يعلمان معاً ، فكان ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر «الكتاب» بلفظ الواحد لوجوه : أحدها : أنه ذهب به مذهب الجنس ، كقولهم : كثر الدرهم فى أيدى الناس ، وثانيها : أن المصدر لا يجمع إلا على التأويل ، فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب ، وإن كان لو قاله لجاز توسعاً

﴿المسألة الثالثة﴾ تقدير الكلام : أنكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم ، فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشىء من كتابكم ، وفيه توبيخ شديد بأنهم فى باطلهم أصلب منكم فى حقكم ، ونظيره قوله تعالى (فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله مالا يرجون)

﴿السبب الثالث لقبح هذه المخالطة﴾ قوله تعالى (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ) والمعنى : أنه إذا خلا بعضهم ببعض أظهروا شدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة إلى عض الأنامل ، كما يفعل ذلك أحدنا إذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب ، حتى يقال فى الغضبان : انه يعض يده غيظا وإن لم يكن هناك عض ، قال المفسرون : وإنما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم .

ثم قال تعالى ﴿قل موتوا بغيظكم﴾ وهو دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به ، والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعزة أهله وما لهم فى ذلك من الذل والخزى .

فان قيل قوله (قل موتوا بغيظكم) أمر لهم بالاقامة على الغيظ ، وذلك الغيظ كفر ، فكان هذا أمرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز .

قلنا : قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال .

وأيضا فانه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ مايتمنون

ثم قال ﴿إن الله عليم بذات الصدور﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «ذات» كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما أن «ذو» كلمة وضعت لنسبة المذكر

إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ «١٢٠»

والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه، وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه، فكانت ذات الصدور، والمعنى أنه تعالى عالم بكل مايحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف يحتمل أن تكون هذه الآية داخلة في جملة المقول وأن لاتكون، أما الأول: فالتقدير: أخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم: ان الله عليم بما هو أخفى مما تسرونه بينكم، وهو مضمرات الصدور، فلا تظنوا أن شيئاً من أسراركم يخفى عليه. وأما الثاني: وهو أن لايكون داخلا في المقول فمعناه: قل لهم ذلك يامحمد ولا تتعجب من إطلاعي اياك على مايسرون، فاني أعلم ماهو أخفى من ذلك وهو ماأضمروه في صدورهم ولم يظهروه بألسنتهم. ويجوز أن لايكون، ثم قول، وأن يكون قوله (قل موتوا بغيظكم) أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه أنهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به، كأنه قيل: حدث نفسك بذلك والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لايضركم كيدهم شيئاً إن الله بما يعملون محيط﴾

واعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين، فبين تعالى أنهم مع مالهم من الصفات الذميمة والأفعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ المس: أصله باليد ثم يسمى كل ما يصل إلى الشيء «ماسا» على سبيل التشبيه فيقال: فلان مسه التعب والنصب، قال تعالى (ومامسنا من لغوب) وقال (وإذا مسكم الضر في البحر) قال صاحب الكشاف: المس ههنا بمعنى الاصابة، قال تعالى (ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة) وقوله (ماأصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقال (إذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا)

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف أحوالها، فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الأعداء وحصول المحبة والالفة بين الأحباب

والمراد بالسيئة أضدادها ، وهى المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الأقارب ، والقتل والنهب والغارة ، فبين تعالى أنهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من أنواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من أنواع السيئة لهم

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء ، والأنثى سيئة ، أى قبح ، ومنه قوله تعالى (ساء مايعملون) والسوأى ضد الحسنى

ثم قال ﴿وإن تصبروا﴾ يعنى على طاعة الله وعلى ماينالكم فيها من شدة وغم (وتتقوا) كل مانهاكم عنه وتتوكلوا فى أموركم على الله (لا يضركم كيدهم شيئاً) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (لايضركم) بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء ، وهو من ضاره يضيره ، ويضوره ضورا اذا ضره ، والباقون (لايضركم) بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر ، وأصله يضرركم جزما ، فادغمت الراء فى الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الأخيرة ، اتباعا لأقرب الحركات وهى ضمة الضاد ، وقال بعضهم : هو على التقديم والتأخير تقديره: ولا يضركم كيدهم شيئاً إن تصبروا وتتقوا . قال صاحب الكشاف : وروى المفضل عن عاصم (لايضركم) بفتح الراء

﴿المسألة الثانية﴾ الكيد هو أن يحتال الانسان ليوقع غيره فى مكروه ، وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة

﴿المسألة الثالثة﴾ «شيئاً» نصب على المصدر أى شيئاً من الضر

﴿المسألة الرابعة﴾ معنى الآية : أن كل من صبر على أداء أوامر الله تعالى واتقى كل مانهى الله عنه كان فى حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين ولا حيل المحتالين

وتحقيق الكلام فى ذلك هو أنه سبحانه انما خلق الخلق للعبودية كما قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فمن وفى بعهد العبودية فى ذلك فالله سبحانه أكرم من أن لايفى بعهد الربوبية فى حفظه عن الآفات والمخافات ، واليه الاشارة بقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب) إشارة الى أنه يوصل اليه كل مايسره . وقال بعض الحكماء : إذا أردت أن تكبت من يحسدك فاجتهد فى اكتساب الفضائل

ثم قال تعالى ﴿إن الله بما يعملون محيط﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء بما يعملون بالياء على سبيل المغايبة بمعنى أنه عالم بما يعملون فى معاداتكم فيعاقبهم عليه ، ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة ، فالمعنى أنه عالم محيط بما تعملون من الصبر

وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «١٢١» إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ «١٢٢»

والتقوى فيفعل بكم ما أنتم أهله .

﴿المسألة الثانية﴾ إطلاق لفظ المحيط على الله مجاز . لأن المحيط بالشيء هو الذى يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الأجسام ، لكنه تعالى لما كان عالما بكل الأشياء قادرا على كل الممكنات ، جاز فى مجاز اللغة أنه محيط بها ، ومنه قوله (والله من ورائهم محيط) وقال (والله محيط بالكافرين) وقال (ولا يحيطون به علما) وقال (وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا)

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قال (ان الله بما يعملون محيط) ولم يقل ان الله محيط بما يعملون ، لأنهم يقدمون الأهم والذى هم بشأنه أعنى . وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما . بل بيان أن جميع أعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوىء المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾

اعلم أنه تعالى لما قال (وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً) أتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم فى باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا ، وخلاف ذلك فيهم إذا لم يصبروا فقال (وإذ غدوت من أهلك) يعنى أنهم يوم أحد كانوا كثيرين مستعدين للقتال ، فلما خالفوا أمر الرسول انهزموا ، ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال . فلما أطاعوا أمر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم ، وذلك يؤكد قولنا ، وفيه وجه آخر ، وهو أن الانكسار يوم أحد إنما حصل بسبب تخلف عبد الله ابن أبى بن سلول المنافق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وإذ غدوت من أهلك) فيه ثلاثة أوجه . الأول : تقديره واذكر إذ غدوت . والثانى : قال أبو مسلم : هذا كلام معطوف بالواو على قوله (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة) يقول : قد كان لكم فى نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار ، لتعرفوا به أن الله ناصر المؤمنين ، وكان

لهم مثل ذلك من الآية إذغدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال . والثالث: العامل فيه) محيط : تقديره والله بما يعملون محيط وإذ غدوت .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى ان هذا اليوم أى يوم هو؟ فالاكثرون : أنه يوم «أحد» وهو قول ابن عباس والسدى وابن اسحاق والربيع والأصم وأبى مسلم ، وقيل : انه يوم بدر ، وهو قول الحسن ، وقيل إنه يوم الأحزاب، وهو قول مجاهد ومقاتل . حجة من قال هذا اليوم هو يوم أحد وجوه : الأول : أن أكثر العلماء بالمغازى زعموا أن هذه الآية نزلت فى وقعة أحد . الثانى : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولقد نصركم الله ببدر) والظاهر أنه معطوف على ماتقدم، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، وأما يوم الأحزاب، فالقوم انما خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد، لا يوم الأحزاب ، فكانت قصة أحد أليق بهذا الكلام . لأن المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله (وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا) .فثبت ان هذا اليوم هو يوم أحد الثالث : أن الانكسار واستيلاء العدو كان فى يوم أحد أكثر منه فى يوم الأحزاب ، لان فى يوم أحد قتلوا جمعا كثيرا من أكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الأحزاب فكان حمل الآية على يوم أحد أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أن المشركين نزلوا باحد يوم الأربعاء ، فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه ودعا عبد الله بن أبى بن سلول ولم يدعه قط قبلها، فاستشاره فقال عبدالله وأكثر الأنصار: يارسول الله أقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ماخرجنا منها الى عدو قط الا أصاب منا ولا دخل عدو علينا الا أصبنا منه ، فكيف وأنت فينا ؟ فدعهم ، فان أقاموا أقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال فى وجوههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة ، وان رجعوا رجعوا خائبين . وقال آخرون : اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا أنا قد خفناهم ، فقال عليه الصلاة والسلام «انى قد رأيت فى منامى بقرا تذبح حولى فأولتها خيرا ورأيت فى ذباب سيفى ثلما فأولته هزيمة ورأيت كأنى أدخلت يدى فى درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم» فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم «بدر» وأكرمهم الله بالشهادة يوم أحد: اخرج بنا إلى أعدائنا، فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لأمته. فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا نشير على رسول الله والوحى يأتيه . فقالوا له اصنع يارسول الله مارأيت ، فقال «لا ينبغى لنبى أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل» فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة ، وأصبح بالشعب من أحد يوم السبت للنصف من شوال ، فمشى على رجليه وجعل يصف أصحابه للقتال ، كأنما يقوم بهم القدح ، ان

رأى صدرا خارجا قال له تأخر ، وكان نزوله فى جانب الوادى ، وجعل ظهره وعسكره الى أحد ، وأمر عبد الله بن جبير على الرماة ، وقال : ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا ، وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه : اثبتوا فى هـذا المقام ، فاذا عاينوكم ولوكم الأدبار ، فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ، ثم ان الرسول عليه الصلاة والسلام لما خالف رأى عبد الله بن أبى شق عليه ذلك ، وقال : أطاع الولدان وعصانى ، ثم قال لأصحابه : ان محمداً إنما يظفر بعدوه بكم ، وقد وعد أصحابه أن أعداءهم إذا عاينوهم انهزموا ، فاذا رأيتم أعداءهم فانهزموا فيتبعوكم ، فيصير الأمر على خلاف ماقاله محمد عليه السلام ، فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين ، وكان جملة عسكر المسلمين ألفاً ، فانهزم عبد الله بن أبى مع ثلثمائة ، فبقيت سبعمائة ، ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين . فلما رأى المؤمنون انهزام القوم ، وكان الله تعالى بشرهم بذلك ، طمعوا أن تكون هذه الواقعة كواقعة بدر ، فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع ، وخالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن أراهم ما يحبون ، فأراد الله تعالى أن يفطمهم عن هذا الفعل ، لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام ، وليعلموا أن ظفرهم إنما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ، ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم ، فنزع الله الرعب من قلوب المشركين ، فكثر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى (إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم) وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ، ولم يبق معه إلا أبو بكر وعلى والعباس وطلحة وسعد ، ووقعت الصيحة فى العسكر أن محمداً قد قتل ، وكان رجل يكنى أبا سفيان من الأنصار نادى الأنصار وقال : هـذا رسول الله ، فرجع اليه المهاجرون والأنصار ، وكان قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح ، فقال صلى الله عليه «رحم الله رجلا ذب عن إخوانه» وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله أعلم

والمقصود من القصة أن الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون كانوا ألفاً وأقل ، ثم رجع عبد الله بن أبى مع ثلثمائة من أصحابه فبقى الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة ، فأعانهم الله حتى هزموا الكفار ، ثم لما خالفوا أمر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الأمر عليهم وانهزموا ووقع ماوقع ، وكل ذلك يؤكد قوله تعالى (وإن تصبروا وتتقوا لايضركم كيدهم شيئاً) وأن المقبل من أعانه الله ، والمدبر من خذله الله .

﴿المسألة الرابعة﴾ يقال : بوأته منزلا ، وبوأت له منزلا . أي أنزلته فيه ، والمباءة والباءة المنزل

وقوله (مقاعد للقتال) أى مواطن ومواضع ، وقد اتسعوا فى استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ، ومنه قوله تعالى (فى مقعد صدق) وقال (قبل أن تقوم من مقامك) أى من مجلسك وموضع حكمك وإنما عبر عن الأمكنة ههنا بالمقاعد لوجهين : الأول : وهو أنه عليه السلام أمرهم أن يثبتوا فى مقاعدهم وأن لاينتقلوا عنها والقاعد فى المكان لاينتقل عنه فسمى تلك الأمكنة بالمقاعد ، تنبيها على أنهم مأمورون بأن يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة . والثانى : أن المقاتلين قد يقعدون فى الأمكنة المعينة إلى أن يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة إلى المحاربة ، فسميت تلك الأمكنة بالمقاعد لهذا الوجه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (وإذ غدوت من أهلك تبوىء المؤمنين مقاعد للقتال) يروى أنه عليه السلام غدا من منزل عائشة رضى الله عنها فمشى على رجليه إلى أحد ، وهذا قول مجاهد والواقدى ، فدل هذا النص على أن عائشة رضى الله عنها كانت أهلا للنبى صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات) فدل هذا النص على أنها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح ، ألا ترى أن ولد نوح لما كان كافراً قال (إنه ليس من أهلك) وكذلك امرأة لوط .

ثم قال تعالى ﴿والله سميع عليم﴾ أى سميع لأقوالكم عليم بضمائركم ونياتكم ، فانا ذكرنا أنه عليه السلام شاور أصحابه فى ذلك الحرب ، فمنهم من قال له : أقم بالمدينة ، ومنهم من قال : اخرج اليهم ، وكان لكل أحد غرض آخر فيما يقول ، فمن موافق ، ومن مخالف ، فقال تعالى : أنا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون .

ثم قال تعالى ﴿إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ العامل فى قوله (إذ همت طائفتان منكم) فيه وجوه : الأول : قال الزجاج : العامل فيه التبوئة ، والمعنى كانت التبوئة فى ذلك الوقت ، الثانى : العامل فيه قوله (سميع عليم) الثالث : يجوز أن يكون بدلا من (إذ غدوت)

﴿المسألة الثانية﴾ الطائفتان حيان من الأنصار : بنو سلمة من الخزرج ، وبنو حارثة من الاوس لما انهزم عبد الله بن أبى همت الطائفتان باتباعه ، فعصمهم الله ، فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن العلماء من قال : ان الله تعالى أبهم ذكرهما وستر عليهما ، فلا يجوز لنا أن نهتك ذلك الستر

﴿المسألة الثالثة﴾ الفشل، الجبن والخور .

فان قيل : الهم بالشىء هو العزم ، فظاهر الآية يدل على أن الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما أن يقال والله وليهما ؟

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «١٢٣»

والجواب : الهم قد يراد به العزم ، وقد يراد به الفكر ، وقد يراد به حديث النفس ، وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو ، وكثرة عدده ووفور عدده ، لأن أى شىء ظهر من هذا الجنس صح أن يوصف من ظهر ذلك منه بأنه هم بأن يفشل من حيث ظهر منه مايوجب ضعف القلب ، فكان قوله (إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا) لا يدل على أن معصية وقعت منهما . وأيضا فبتقدير أن يقال : ان ذلك معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر . بدليل قوله تعالى (والله وليهما) فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما

ثم قال تعالى ﴿والله وليهما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عبد الله (والله وليهم) كقوله (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا)

﴿المسألة الثانية﴾ فى المعنى وجوه : الأول : أن المراد منه بيان أن ذلك الهم ما أخرجهما عن ولاية الله تعالى . الثانى : كأنه قيل : الله تعالى ناصرهما ومتولى أمرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى ؟ . الثالث : فيه تنبيه على أن ذلك الفشل إنما لم يدخل فى الوجود لأن الله تعالى وليهما ، فأمدهما بالتوفيق والعصمة : والغرض منه بيان أنه لولا توفيقه سبحانه وتسديده لما تخلص أحد عن ظلمات المعاصى ، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية (وعلى الله فليتوكل المؤمنون)

فان قيل : ما معنى ما روى عن بعضهم عند نزول هذه الآية أنه قال : والله مايسرنا أنا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد أخبرنا الله تعالى بأنه وليهما ؟

قلنا : معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى ، وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية ، وأن تلك الهمة ماأخرجتهم عن ولاية الله تعالى

ثم قال ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ التوكل : تفعل . من وكل أمره إلى فلان ، إذا اعتمد فيه كفايته عليه ولم يتوله بنفسه ، وفى الآية إشارة إلى أنه ينبغى أن يدفع الانسان مايعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وأن يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل

قوله تعالى ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون﴾

فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما ذكر قصة أحد أتبعها بذكر قصة بدر ، وذلك لأن المسلمين يوم بدر كانوا فى غاية الفقر والعجز ، والكفار كانوا فى غاية الشدة والقوة ، ثم انه تعالى

سلط المسلمين على المشركين ، فصار ذلك من أقوى الدلائل على أن العاقل يجب أن لا يتوسل إلى تحصيل غرضه ومطلوبه إلا بالتوكل على الله والاستعانة به ، والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله (وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً) وتأكيد قوله (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) الثانى : أنه تعالى حكى عن الطائفتين أنهما همتا بالفشل ،

ثم قال (والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يعنى من كان الله ناصرا له ومعيناً له فكيف يليق به هذا الفشل والجبن والضعف؟ ثم أكد ذلك بقصة بدر، فان المسلمين كانوا فى غاية الضعف ، ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم ، فكذا ههنا ، فهذا تقرير وجه النظم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى «بدر» أقوال : الأول : بدر . اسم بئر لرجل يقال له «بدر» فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبى . الثانى : أنه اسم للبئر كما يسمى البلد باسم من غير أن ينقل اليه اسم صاحبه ، وهذا قول الواقدى وشيوخه ، وأنكروا قول الشعبى وهو ماء بين مكة والمدينة

﴿المسألة الثانية﴾ «أذلة» جمع ذليل ، قال الواحدى : الأصل فى الفعيل اذا كان صفة أن يجمع على فعلاء ، كظريف وظرفاء ، وكثير وكثراء ، وشريك وشركاء ، الا أن لفظ «فعلاء» اجتنبوه فى التضعيف ، لأنهم لو قالوا : قليل وقللاء ، وخليل وخللاء ، لاجتمع حرفان من جنس واحد ، فعدل الى أفعلة ، لأن من جموع الفعيل : الأفعلة كجريب وأجربة ، وقفيز وأقفزة ، فجعلوا جمع ذليل أذلة ، قال صاحب الكشاف : الأذلة . جمع قلة ، وانما ذكر جمع القلة ليدل على أنهم مع ذلهم كانوا قليلين .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وأنتم أذلة) فى موضع الحال ، وانما كانوا أذلة لوجوه : الأول : أنه تعالى قال (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافى مدلول هذه الآية ، وذلك هو تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح ، والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ، ونقيضه العز وهو القوة والغلبة ،روى أن المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر، وما كان فيهم الا فرس واحد، وأكثرهم كانوا رجالة . وربما كان الجمع منهم يركب جملا واحدا . والكفار قريبين من ألف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثانى : لعل المراد انهم كانوا أذلة فى زعم المشركين واعتقادهم لأجل قلة عددهم وسلاحهم ، وهو مثل ما حكى الله عن الكفار أنهم قالوا (ليخرجن الأعز منها الأذل) الثالث : أن الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار فى مكة فى القوة والثروة ، والى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على أولئك

إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ «١٢٤»

الكفار ، فكانت هيبتهم باقية فى قلوبهم واستعظامهم مقررا فى نفوسهم ، فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم

ثم قال تعالى ﴿فاتقوا الله﴾ أى فى الثبات مع رسوله (لعلكم تشكرون) بتقواكم ماأنعم به عليكم من نصرته أو لعل الله ينعم عليكم نعمة أخرى تشكرونها . فوضع الشكر موضع الانعام لأنه سبب له

ثم قال تعالى ﴿اذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف المفسرون فى أن هذا الوعد حصل يوم بدر، أو يوم أحد ، ويتفرع على هذين القولين بيان العامل فى «اذ» فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل فى « اذ» قوله (نصركم الله) والتقدير: اذ نصركم الله ببدر وأنتم أذلة تقول للمؤمنين . وان قلنا انه حصل يوم أحد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله (واذ غدوت)

إذا عرفت هذا فنقول :

﴿القول الأول﴾ انه يوم أحد، وهو مروى عن ابن عباس والكلبى والواقدى ومقاتل ومحمد ابن إسحاق، والحجة عليه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن يوم بدر انما أمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بألف من الملائكة قال تعالى فى سورة الانفال (اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملائكة) فكيف يليق ماذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف بيوم بدر ؟

﴿الحجة الثانيـة﴾ أن الكفار كانوا يوم بدر ألفا أو مايقرب منه، والمسلمون كانوا على الثلث منهم لأنهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر ، فأنزل الله تعالى يوم بدر ألفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين، فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار، فكذلك يوم أحد كان عدد المسلمين ألفا ، وعدد الكفار ثلاثة آلاف ، فكان عـــدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار فى هذا اليوم كما فى يوم بدر ، فوعدهم الله فى هذا اليوم أن ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة

ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين ، فيصير ذلك دليلا على أن المسلمين يهزمونهم فى هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ، ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف لتزداد قوة قلوب المسلمين فى هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا إن هذا الوعد إنما حصل يوم أحد .

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قال فى هذه الآية (ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) والمراد: ويأتوكم أعداؤكم من فورهم ، ويوم أحد هو اليوم الذى كان يأتيهم الأعداء ، فأما يوم بدر فالأعداء ما أتوهم ، بل هم ذهبوا إلى الأعداء .

فان قيل لو جرى قوله تعالى (ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة) فى يوم أحد ثم إنه ماحصل هذا الامداد لزم الكذب .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن إنزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بشرط أن يصبروا ويتقوا فى المغانم ، ثم انهم لم يصبروا ولم يتقوا فى المغانم ، بل خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما فات الشرط لاجرم فات المشروط ، وأما انزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وأمرهم بالسكون والثبات فى تلك المقاعد ، فهذا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم إنما وعدهم بهذا الوعد بشرط أن يثبتوا فى تلك المقاعد : فلما أهملوا هذا الشرط لاجرم لم يحصل المشروط .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب : لانسلم أن الملائكة مانزلت ، روى الواقدى عن مجاهد أنه قال : حضرت الملائكة يوم أحد ولكنهم لم يقاتلوا ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فأخذه ملك فى صورة مصعب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يامصعب ، فقال الملك لست بمصعب ، فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ملك أمد به ، وعن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه أنه قال: كنت أرمى السهم يومئذ فيرده على رجل أبيض حسن الوجه وما كنت أعرفه، فظننت أنه ملك ، فهذا مانقوله فى تقرير هذا الوجه

إذا عرفت هذا فنقول : نظم الآية على هذا التأويل أنه تعالى ذكر قصة أحد ، ثم قال (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) أى يجب أن يكون توكلهم على الله لاعلى كثرة عددهم وعددهم فلقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة ، فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة فى سائر المواضع، ثم بعد هذا أعاد الكلام إلى قصة أحد فقال (إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة)

﴿القول الثانى﴾ أن هذا الوعد كان يوم بدر ، وهو قول أكثر المفسرين ، واحتجوا على صحته بوجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الله تعالى قال (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة . إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم) كذا وكذا ، فظاهر هذا الكلام يقتضى أن الله تعالى نصرهم ببدر حينما قال الرسول للمؤمنين هذا الكلام ، وهذا يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام قال هذا الكلام يوم بدر

﴿الحجة الثانية﴾ أن قلة العدد والعدد كانت يوم بدر أكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم أكثر ، فكان صرف هذا الكلام الى ذلك اليوم أولى

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط ، فوجب أن يحصل . وهو إنما حصل يوم بدر لا يوم أحد ، وليس لأحد أن يقول انهم نزلوا لكنهم ما قاتلوا لأن الوعد كان بالامداد بثلاثة آلاف من الملائكة ، وبمجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لابد من الاعانة، والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم أحد ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن دلائل الأولين فقالوا

﴿أما الحجة الأولى﴾ وهى قولكم : الرسول صلى الله عليه وسلم انما أمد يوم بدر بألف من الملائكة

فالجواب عنها من وجهين : الأول : أنه تعالى أمد أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بألف ثم زاد فيهم ألفين فصاروا ثلاثة آلاف. ثم زاد ألفين آخرين فصاروا خمسة آلاف ، فكأنه عليه الصلاة والسلام قال لهم : ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بألف من الملائكة فقالوا بلى ، ثم قال: ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف فقالوا بلى . ثم قال لهم: ان تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة آلاف ، وهو كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه «أيسركم أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا نعم قال أيسركم أن تكونوا ثلث أهل الجنة قالوا نعم قال فانى أرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن أهل بدر إنما أمدوا بألف على ماهو مذكور فى سورة الأنفال ، ثم بلغهم أن بعض المشركين يريد إمداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم . فوعدهم الله بأن الكفار إن جاءهم مدد فأنا أمدكم بخمسة آلاف من الملائكة ، ثم انه لم يأت قريشاً ذلك المدد ، بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش ، فاستغنى عن إمداد المسلمين بالزيادة على الألف .

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولكم : إن الكفار كانوا يوم بدر ألفا فأنزل الله ألفا من الملائكة ويوم أحد ثلاثة آلاف فأنزل الله ثلاثة آلاف .

فالجواب : انه تقريب حسن ، ولكنه لايوجب أن يكون الأمر كذلك ، بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص فى العدد بحسب مايريد .

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ وهى التمسك بقوله (ويأتوكم من فورهم)

فالجواب عنه : أن المشركين لما سمعوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب فى قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فأخبرهم الله تعالى : أنهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا حاصل ماقيل فى تقرير هذين القولين . والله أعلم بمراده

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى عدد الملائكة ، وضبط الأقوال فيها أن من الناس من ضم العدد الناقص إلى المدد الزائد ، فقالوا : لأن الوعد بامداد الثلاثة لاشرط فيه ، والوعد بامداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجىء الكفار من فورهم ، فلا بد من التغاير وهو ضعيف ، لأنه لايلزم من كون الخمسة مشروطة بشرط أن تكون الثلاثة التى هى جزؤها مشروطة بذلك الشرط ومنهم من أدخل العدد الناقص فى العدد الزائد . أما على تقدير الاول : فان حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة آلاف لأنه تعالى ذكر الألف ، وذكر ثلاثة آلاف ، وذكر خمسة آلاف ، والمجموع تسعة آلاف ، وإن حملناها على قصة «أحد» فليس فيها ذكر الألف ، بل فيها ذكر ثلاثة آلاف ، وخمسة آلاف ، والمجموع : ثمانية آلاف . وأما على التقدير الثانى : وهو إدخال الناقص فى الزائد فقالوا : عدد الملائكة خمسة آلاف ، لأنهم وعدوا بالألف ، ثم ضم إليه ألفان . فلاجرم وعدوا بثلاثة آلاف ، ثم ضم إليها ألفان آخران ، فلاجرم وعدوا بخمسة آلاف ، وقد حكينا عن بعضهم أنه قال أمد أهل بدر بألف ، فقيل : إن كرز بن جابر المحاربى يريد أن يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لهم : ألن يكفيكم يعنى بتقدير أن يجىء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم أيضا بثلاثة آلاف وخمسة آلاف ، ثم ان المشركين ماجاءهم المدد ، فكذا ههنا الزائد على الألف ماجا المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله أعلم بمراده

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمع أهل التفسير والسير أن الله تعالى أنزل الملائكة يوم بدر ، وأنهم قاتلوا الكفار ، قال ابن عباس رضى الله عنهما: لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لايقاتلون ولا يضربون ، وهذا قول الاكثرين وأما أبو بكر الاصم فانه أنكر ذلك أشد الانكار واحتج عليه بوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ ان الملك الواحد يكفى فى اهلاك الارض ، ومن المشهور أن جبريل عليه

السلام أدخل جناحه تحت المدائن الأربع لقوم لوط وبلغ جناحه إلى الأرض السابعة ثم رفعها إلى السماء وقلب عاليها سافلها . فاذا حضر هو يوم بدر فأى حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار ؟ ثم بتقدير حضوره ، فأى فائدة فى ارسال سائر الملائكة؟

﴿الحجة الثانية﴾ أن أكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم وإذا كان كذلك امتنع إسناد قتله إلى الملائكة .

﴿الحجة الثالثة﴾ الملائكة لوقاتلوا لكانوا إماأن يصيروا بحيث يراهم الناس أولا يراهم الناس فان رآهم الناس : فاما أن يقال انهم رأوهم فى صورة الناس أوفى غير صورة الناس . فان كان الأول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة آلاف أو أكثر ، ولم يقل أحد بذلك ، ولأن هذا على خلاف قوله تعالى (ويقللكم فى أعينهم) وإن شاهدوهم فى صورة غيرصورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد فى قلوب الخلق . فان من شاهد الجن لاشك أنه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن الناس مارأوا الملائكة فعلى هذا التقدير : إذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون وأسقطوا الكفار عن الأفراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون حصول هذه الأفعال ، مع أنهم ما كانوا شاهدوا أحدا من الفاعلين ، ومثل هذا يكون من أعظم المعجزات ، وحينئذ يجب أن يصير الجاحد لمثل هذه الحالة كافرا متمردا ، ولما لم يوجد شىء من ذلك عرف فساد هذا القسم أيضاً .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هؤلاء الملائكة الذين نزلوا . إما أن يقال : انهم كانوا أجساما كثيفة أو لطيفة ، فان كان الأول وجب أن يراهم الكل وأن تكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ، ومعلوم أن الأمر ماكان كذلك ، وان كانوا أجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ، ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما ترونه

واعلم أن هذه الشبهة انما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة . فأما من يقربهما فلا يليق به شىء من هذه الكلمات . فماكان يليق بأبى بكر الأصم انكار هذه الأشياء مع أن نص القرآن ناطق بها وورودها فى الاخبار قريب من التواتر . روى عبد الله بن عمر قال لما رجعت قريش من أحد جعلوا يتحدثون فى أنديتهم بما ظفروا ، ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر . والشبهة المذكورة إذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت . فانه تعالى يفعل مايشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم مايريد لكونه منزها عن الحاجات

بَلَىٰٓ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هَـٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ «١٢٥»

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى كيفية نصرة الملائكة قال بعضهم: بالقتال مع المؤمنين، وقال بعضهم: بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بأن النصرة لهم وبالقاء الرعب فى قلوب الكفار، والظاهر فى المدد أنهم يشركون الجيش فى القتال ان وقعت الحاجة اليهم، ويجوز أن لا تقع الحاجة اليهم فى نفس القتال وأن يكون مجرد حضورهم كافيا فى تقوية القلب، وزعم كثير من المفسرين أنهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا فى سائر الايام

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (ألن يكفيكم) معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالأمر، يقال كفاه أمر كذا اذا سد خلته. ومعنى الامداد إعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل: ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه أمده يمده. وما كان على جهة الزيادة قيل فيه: مده يمده، ومنه قوله (والبحر يمده)

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ ابن عامر (منزلين) مشدد الزاى مفتوحة على التكثير، والباقون بفتح الزاى مخففة وهما لغتان

﴿المسألة السابعة﴾ قال صاحب الكشاف: إنما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى (ألن يكفيكم) انكار ان لا يكفيكم الامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وإنما جيء بلن التى هى لتأكيد النفى للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر

ثم قال تعالى ﴿بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين﴾

وفى هذه الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ بلى: إيجاب لما بعد «لن» يعنى بل يكفيكم الامداد، فأوجب الكفاية، ثم قال (إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا) يعنى والمشركون يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بأكثر من ذلك العدد وهو خمسة آلاف، فجعل مجيء خمسة آلاف من الملائكة مشروطا بثلاثة أشياء، الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور، فلما لم توجد هذه الشرائط لا جرم

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ «١٢٦» لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ «١٢٧»

لم يوجد المشروط .

﴿المسألة الثانية﴾ الفور مصدر من : فارت القدر إذا غلت ، قال تعالى (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور) قيل إنه أول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة فى السرعة ، يقال جاء فلان ورجع من فوره ، ومنه قول الأصوليين الأمر للفور أو التراخى . والمعنى حدة مجىء العدو وحرارته وسرعته .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبوعمرو وعاصم (مسومين) بكسر الواو أى معلمين علموا أنفسهم بعلامات مخصوصة ، وأكثر الأخبار أنهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها . والباقون بفتح الواو، أى سومهم الله أو بمعنى أنهم سوموا أنفسهم ، فكان فى المراد من التسويم فى قوله (مسومين) قولان : الأول : السومة العلامة التى يعرف بها الشىء من غيره ؛ ومضى شرح ذلك فى قوله (والخيل المسومة) وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها . وفى الخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر «سوموا فان الملائكة قد سومت» قال ابن عباس : كانت الملائكة قد سوموا أنفسهم بالعمائم الصفر ، وخيولهم وكانوا على خيل بلق، بأن علقوا الصوف الأبيض فى نواصيها وأذنابها ، وروى أن حمزة بن عبد المطلب كان يعلم بريشة نعامة ، وأن علياً كان يعلم بصوفة بيضاء وان الزبير كان يتعصب بعصابة صفراء ، وأن أبادجانة كان يعلم بعصابة حمراء

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين مأخوذا من الابل السائمة المرسلة فى الرعى ، تقول أسمت الابل إذا أرسلتها، ويقال فى التكثير سومت كما تقول أكرمت وكرمت ، فمن قرأ (مسومين) بكسر الواو فالمعنى أن الملائكة أرسلت خيلها على الكفار اقتلهم وأسرهم ، ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى أن الله تعالى أرسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش .

قوله تعالى ﴿وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين﴾

الكناية فى قوله (وماجعله الله) عائدة على المصدر كأنه قال : وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بأنكم تنصرون فدل «يمددكم» على الامداد فكنى عنه ، كما قال (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)معناه: وان أكله لفسق فدل «تأكلوا» على الأكل فكنى عنه ، وقال الزجاج (وماجعله الله) أى ذكر المدد (إلا بشرى) والبشرى اسم من الابشار ومضى الكلام فى معنى التبشير فى سورة البقرة فى قوله (وبشر الذين آمنوا)

ثم قال﴿ ولتطمئن قلوبكم به﴾ وفيه سؤال :

وهو أن قوله (ولتطمئن) فعل وقوله (الا بشرى) اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر ، فكان الواجب أن يقال الا بشرى لكم واطمئنانا أو يقال الا ليبشركم ولتطمئن قلوبكم به فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم

والجواب عنه من وجهين : الأول : فى ذكر الامداد مطلوبان ، وأحدهما أقوى فى المطلوبية من الآخر ، فأحدهما ادخال السرور فى قلوبهم وهو المراد بقوله (الا بشرى) والثانى حصول الطمأنينة على أن اعانة الله ونصرته معهم فلا يجبنوا عن المحاربة ، وهذا هو المقصود الاصلى ، ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين فى المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ، ولكن المطلوب الأقوى حصول الطمأنينة ، فلهذا أدخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال (ولتطمئن) ونظيره قوله (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) ولما كان المقصود الأصلى هو الركوب أدخل حرف التعليل عليها فكذا ههنا . الثانى : قال بعضهم فى الجواب : الواو زائدة والتقدير وماجعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم

ثم قال ﴿وما النصر الا من عند الله﴾ والغرض منه أن يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على أن ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الأسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله (العزيز الحكيم) فالعزيز إشارة الى كمال قدرته ، والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات ، وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ، ولا الاعانة الا من فضله وكرمه .

ثم قال ﴿ليقطع طرفا من الذين كفروا﴾ واللام فى (ليقطع طرفا) متعلق بقوله (وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم) والمعنى أن المقصود من نصركم بواسطة إمداد الملائكة هو أن يقطعوا طرفا من الذين كفروا ، أى يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم ، وقيل إنه راجع إلى قوله (ولتطمئن قلوبكم به وليقطع طرفا) ولكنه ذكر بغير حرف العطف لأنه إذا كان البعض قريبا من البعض جاز

لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ «١٢٨»

حذف العاطف ، وهو كما يقول السيد لعبده : أكرمتك لتخدمنى ، لتعينني ، لتقوم بخدمتى ، حذف العاطف لأن البعض يقرب من البعض فكذا ههنا ، وقوله (طرفا) أى طائفة وقطعة وإنما حسن فى هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط ، لأنه لاوصول إلى الوسط إلا بعد الأخذ من الطرف . وهذا يوافق قوله تعالى (قاتلوا الذين يلونكم) وقوله (أو لم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها)

ثم قال ﴿أو يكبتهم﴾ الكبت فى اللغة صرع الشىء على وجهه . يقال : كبته فانكبت . هذا تفسيره . ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال ، فكل ذلك ذكره المفسرون فى تفسير الكبت ، وقوله (خائبين) الخيبة هى الحرمان والفرق بين الخيبة وبين اليأس أن الخيبة لاتكون إلا بعد التوقع . وأما اليأس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله ، فنقيض اليأس الرجاء ، ونقيض الخيبة الظفر ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ليس لك من الأمر شىء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية قولان : الأول وهو المشهور : أنها نزلت فى قصة أحد ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات : أحدها : روى أن عتبة بن أبى وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبى حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول «كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم» ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية . وثانيها : ماروى سالم بن عبدالله عن أبيه عبدالله بن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم لعن أقواما فقال «اللهم العن أبا سفيان ، اللهم العن الحرث بن هشام . اللهم العن صفوان بن أمية» فنزلت هذه الآية (أو يتوب عليهم) فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم . وثالثها : أنها نزلت فى حمزة ابن عبدالمطلب وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى مافعلوا به من المثلة قال « لأمثلن منهم ثلاثين» . فنزلت هذه الآية . قال القفال رحمه الله : وكل هذه الأشياء حصلت يوم أحد ، فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات . الثانى : فى سبب نزول هذه الآية أنها نزلت بسبب أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فمنعه الله

من ذلك وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما

﴿الوجه الثالث﴾ أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية ، فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا إن هذه الآية نزلت فى قصة أحد .

﴿القول الثانى﴾ أنها نزلت فى واقعة أخرى وهى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث جمعاً من خيار أصحابه إلى أهل بئر معونة ليعلموهن القرآن . فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره وأخذهم ، وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديداً ودعا على الكفار أربعين يوما . فنزلت هذه الآية ، هذا قول مقاتل وهو بعيد ، لأن أكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية فى قصة أحد ، وسياق الكلام يدل عليه ، وإلقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر هذه الآية يدل على أنها وردت فى أمر كان النبى صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا ، وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال . وهو أن ذلك الفعل إن كان بأمر الله تعالى ، فكيف منعه الله منه ؟ وإن قلنا إنه ماكان بأمر الله تعالى وباذنه ، فكيف يصح هذا مع قوله (وماينطق عن الهوى) وأيضا دلت الآية على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فالأمر الممنوع عنه فى هذه الآية إن كان حسناً ، فلم منعه الله ؟ وإن كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما ؟ .

والجواب من وجوه : الأول : أن المنع من الفعل لايدل على أن الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبى صلى الله عليه وسلم (لئن أشركت ليحبطن عملك) وأنه عليه الصلاة والسلام ماأشرك قط ، وقال (ياأيها النبى اتق الله) فهذا لايدل على أنه ماكان يتقى الله ، ثم قال و (لاتطع الكافرين) وهذا لايدل على أنه أطاعهم ، والفائدة فى هذا المنع أنه لما حصل مايوجب الغم الشديد ، والغضب العظيم . وهو مثلة عمه حمزة ، وقتل المسلمين ، والظاهر أن الغضب يحمل الانسان على مالا ينبغى من القول والفعل ، فلأجل أن لاتؤدى مشاهدة تلك المكاره إلى مالا يليق به من القول والفعل ، نص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتأكيداً لطهارته :والثانى لعله عليه الصلاة والسلام ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الأفضل والأولى ، فلا جرم أرشده الله الى اختيار الافضل والاولى ، ونظيره قوله تعالى (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك إلا بالله) كانه تعالى: قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ، ثم قال ثانيا : وان تركته كان ذلك أولى ، ثم أمره أمراً جازما بتركه فقال (واصبر وما صبرك إلا بالله)

﴿والوجه الثالث﴾ فى الجواب: لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه ، فنص الله تعالى على المنع منه ، وعلى هذا التقدير لايدل هذا النهى على القدح فى العصمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ليس لك من الامر شيء) فيه قولان : الأول : أن معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء ، وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات: أحدها: ليس لك من مصالح عبادى شيء إلا ماأوحى اليك ، وثانيها : ليس لك من مسألة اهلاكهم شيء لانه تعالى أعلم بالمصالح فربما تاب عليهم ، وثالثها : ليس لك فى أن يتوب الله عليهم ولا فى أن يعذبهم شيء

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد هو الأمر الذى يضاد النهى والمعنى : ليس لك من أمر خلقى شيء الا اذا كان على وفق أمرى وهو كقوله (ألا له الحكم) وقوله (لله الأمر من قبل ومن بعد) وعلى القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول ، الاماكان باذنه وأمره وهذا هو الارشاد إلى أكمل درجات العبودية ، ثم اختلفوا فى أن المنع من اللعن لأى معنى كان ؟ منهم من قال الحكمة فيه أنه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار أنه يتوب ، أو ان لم يتب لكنه علم أنه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقياً . وكل من كان كذلك ، فان اللائق برحمة الله تعالى أن يمهله فى الدنيا وأن يصرف عنه الآفات إلى أن يتوب ، أو إلى أن يحصل ذلك الولد ، فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالاهلاك ، فان قبلت دعوته فات هذا المقصود ، وإن لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فلأجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وأمره بأن يفوض الكل إلى علم الله تعالى ، ومنهم من قال : المقصود منه إظهار عجز العبودية وأن لايخوض العبد فى أسرار الله تعالى فى ملكه وملكوته ، وهذا هو الأحسن عندى والأوفق لمعرفة الأصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر الفراء والزجاج وغيرهما فى هذه الآية قولين : أحدهما : أن قوله (أو يتوب عليهم) عطف على ماقبله والتقدير: ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم ، ويكون قوله (ليس لك من الأمر شيء) كالكلام الأجنبى الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه ، كما تقول ضربت زيدا ، فاعلم ذلك وعمراً ، فعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها .

﴿والقول الثانى﴾ أن معنى «أو» ههنا معنى حتى ، أو إلاأن ، كقولك : لألزمنك أو تعطينى حق ، والمعنى إلاأن تعطينى أو حتى تعطينى ، ومعنى الآية ليس لك من أمرهم شيء إلاأن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم

وَلِلَّهِ مَافِى السَّمَوَاتِ وَمَافِى الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٢٩»

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (أو يتوب عليهم) مفسر عند أصحابنا بخلق التوبة فيهم ، وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على مامضى ، وخلق العزم فيهم على أن لا يفعلوا مثل ذلك فى المستقبل ، قال أصحابنا: وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل ، وذلك لأن الندم عبارة عن حصول إرادة فى المضى متعلقة بترك فعل من الأفعال فى المستقبل ، وحصول الارادات والكراهات فى القلب لا يكون بفعل العبد ، لأن فعل العبد مسبوق بالارادة ، فلو كانت الارادات فعلا للعبد لافتقر العبد فى فعل تلك الارادة إلى إرادة أخرى ، ويلزم التسلسل وهو محال ، فعلمنا أن حصول الارادات والكراهات فى القلب ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ، ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم ، وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات ، علمنا أن التوبة لاتحصل للعبد الابخلق الله تعالى ، فصار هذا البرهان مطابقاً لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله (أو يتوب عليهم) وأما المعتزلة فانهم فسروا قوله (أو يتوب عليهم) اما بفعل الألطاف ، أو بقبول التوبة .

أما قوله تعالى ﴿فانهم ظالمون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ان كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو أنه تعالى سماهم ظالمين لأن الشرك ظلم قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا أمره صح الكلام أيضا لأن من عصى الله فقد ظلم نفسه .

﴿المسألة الثانية﴾ يحتمل أن يكون المراد من العذاب المذكور فى هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والأسر وأن يكون عذاب الآخرة ، وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض إلى الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فانهم ظالمون) جملة مستقلة ، الا أن المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب ، والمعنى أو يعذبهم فانه إن عذبهم إنما يعذبهم لأنهم ظالمون .

قوله تعالى ﴿ولله مافى السموات ومافى الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم﴾ فيه مسألتان .

﴿المسألة الأولى﴾ ان المقصود من هذا تأكيد ماذكره أولا من قوله (ليس لك من الأمر شيء) والمعنى أن الأمر إنما يكون لمن له الملك ، وملك السموات والأرض ليس إلا لله تعالى

فالأمر فى السموات والأرض ليس إلا لله ، وهذا برهان قاطع .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (مافى السموات ومافى الأرض) ولم يقل «من» لأن المراد الاشارة إلى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل .

أما قوله ﴿يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ فاعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أنه سبحانه له أن يدخل الجنة بحكم إلهيته جميع الكفار والمردة . وله أن يدخل النار بحكم إلهيته جميع المقربين والصديقين، وأنه لا اعتراض عليه فى فعل هذه الأشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلى يؤكد ذلك أيضا، وذلك أن فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى ،فاذا خلق الله تلك الارادة أطاع وإذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى.فطاعة العبد من الله ومعصيته أيضا من الله ، وفعل الله لا يوجب على الله شيئاً ألبتة . فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب ، بل الكل من الله بحكم إلهيته وقهره وقدرته، فصح ما ادعيناه أنه لو شاء يعذب جميع المقربين حسن منه، ولو شاء يرحم جميع الفراعنة حسن منه ذلك. وهذا البرهان هو الذى دل عليه ظاهر قوله تعالى (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) .

فان قيل : أليس أنه ثبت أنه لا يغفر للكفار ولا يعذب الملائكة والأنبياء .

قلنا : مدلول الآية أنه لو أراد لفعل ولا اعتراض عليه، وهذا القدر لا يقتضى أنه يفعل أو لا يفعل وهذا الكلام فى غاية الظهور ، ثم ختم الكلام بقوله (والله غفور رحيم) والمقصود بيان أنه وان حسن كل ذلك منه إلا أن جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان .

تم الجزء الثامن ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء التاسع . وأوله قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا﴾ أعان الله تعالى على إكماله



فهـــرس

الجـــزء الثامن

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس







